LA RELIGION

ASSYRO-BABYLONIENNE

Nous avons lu les neuf conférences du R. P. DHORME sur la *Religion Assyro-babylonienne* données à l'Institut catholique de Paris. Nous n'avons rien trouvé qui en empêche la publication et nous les jugeons dignes de l'impression.

Fr. A. LEMONNYER,
O. P.
S. Th. lect. et libr. censor.

Fr. M. JACQUIN,
O. P.
S. Th. lector.

Vu les approbations ci-dessus, nous permettons l'impression du livre auquel elles se réfèrent.

Rome, le 1er août 1909.

Fr. Hyacinthe Mie CORMIER.
M. G. O. P.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 30 aug. 1909.

P. FAGES,
V. G.

Études palestiniennes et orientales

LA RELIGION

ASSYRO-BABYLONIENNE

CONFÉRENCES DONNÉES A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

PAR

Le P. PAUL DHORME

DES FRÈRES PRÊCHEURS

ALMA COLLEGE
299.2
LIBRARY
D539
Alma, California

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

J. GABALDA & Cie

RUE BONAPARTE, 90

—

1910

37000

AVANT-PROPOS

J'avais rédigé ces leçons sur la religion assyro-babylonienne en vue du cours que j'ai eu l'honneur de professer, à l'Institut catholique de Paris, durant l'été de 1909. L'heure réservée à chaque leçon m'a contraint le plus souvent d'écourter ma lecture et de me borner à mettre en relief les points essentiels. De là, dans mon exposé oral, bien des lacunes qui seront comblées par la présente publication.

Je n'ai certes pas la prétention d'avoir épuisé un sujet aussi vaste et aussi complexe que l'histoire des idées religieuses chez les Babyloniens et les Assyriens. De parti pris, j'ai laissé à l'arrière-plan la mythologie, la magie et la divination. Ce sont précisément ces aspects de la religion, aspects très secondaires selon nous, que se sont complu à envisager ceux qui jusqu'ici ont traité la question que nous reprenons aujourd'hui. On a négligé le fond même de la psychologie religieuse, à savoir les idées sur la divinité et sur les rapports qui exis-

tent entre elle et le monde, les sentiments que font naître ces idées dans le cœur de l'homme, les désirs de rendre plus étroites les relations entre l'humanité et les êtres supérieurs. J'espère avoir groupé assez de faits et avoir coordonné suffisamment de textes, pour que le lecteur puisse espérer se rendre compte de ce qu'ont pensé les riverains du Tigre et de l'Euphrate sur ces matières si hautes et si dignes d'attirer l'attention. Je me suis efforcé de rejeter cet esprit de système qui a malheureusement pénétré dans l'histoire des religions et a prétendu expliquer les idées les plus relevées comme l'aboutissant des grossières conceptions du sauvage sur la nature et les dieux. Comme si toute religion avait forcément son berceau chez les êtres les plus dégradés de l'espèce humaine ! La vraie méthode n'est-elle pas d'interpréter les idées des Anciens à la lumière de leurs textes et de leurs monuments, sans s'ingénier à faire rentrer toutes ces idées dans des cadres simplistes tracés d'avance ? Les insatiables chercheurs de tabous et de totems n'en trouveront guère dans ce livre. Mieux vaut s'appliquer à pénétrer l'essence de l'idée religieuse qu'à en collectionner les difformités et les dépravations.

P. Dhorme, O. P.

ABRÉVIATIONS

BA. — *Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft.*

Br. — Brünnow, *A classified list of all simple and compound cuneiform ideographs.*

Choix de textes... — Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens.*

Cuneiform texts... — *Cuneiform texts from babylonian tablets etc... in the British Museum.*

Delitzsch, *HW.* — *Assyrisches Handwörterbuch.*

Hommel, *GGAO.* — *Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients.*

ISA. — Cf. Thureau-Dangin.

K. — Koyoundjik (pour la numérotation des tablettes de la bibliothèque d'Ašourbanipal).

KAT.[3]. — Winckler et Zimmern, *Die Keilinschriften und das Alte Testament* (3e édit. de l'ouvrage de Schrader sous ce titre).

KB. — *Keilinschriftliche Bibliotek.*

King, *Chronicles...* — *Chronicles concerning early babylonian kings.*

Lagrange, *ÉRS.* — *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit.

Maqlû. — Tallqvist, *Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû.*

Maspero, *Histoire ancienne...* — *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique.*

MDVG. — *Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft.*

Muss-Arnolt, *HW.* — *Assyrisch - Englisch - Deutsches Handwörterbuch.*

OLZ. — *Orientalistische-Litteratur-Zeitung.*

R. — Rawlinson, *The cuneiform inscriptions of Western Asia.*

SAI. — Meissner, *Seltene assyrische Ideogramme.*

S^{b}. — Syllabaire b.

Šurpu. — Zimmern, *Die Beschwörungstafeln šurpu* (dans *BBR.*).

Thureau-Dangin, *ISA.* — *Les Inscriptions de Sumer et d'Akkad.*

WZKM. — *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.*

ZA. — *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete.*

ZDMG. — *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.*

Zimmern, *BBR.* — *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion.*

TRANSCRIPTION

Les mots sumériens sont transcrits avec les accents diacritiques qui permettent de reconnaître le signe à la base de la transcription. Ces accents, pas plus que les accents aigus ou graves usités dans la transcription du babylonien et de l'assyrien, n'ont aucune valeur dans la prononciation. Ce sont de purs signes conventionnels.

La voyelle *u* se prononce *ou*. La lettre *ḫ* équivaut au ḫ (ח fort) des Arabes, la lettre *ś* (quelquefois *sh*) au שׂ (prononcer comme *ch* dans chemin), la lettre *ṭ* au *t* fort (= ט), *ṣ* à *s* fort (צ), *q* à ק.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
AVANT-PROPOS.	VII
Première Leçon. — *Les Sources*	1-31
Notes sur la première leçon	32-36
Deuxième Leçon. — *La conception du divin*	37-60
Notes sur la deuxième leçon	61-64
Troisième Leçon. — *Les dieux*	65-111
Notes sur la troisième leçon	112-120
Quatrième Leçon. — *Les dieux et la cité*	121-142
Notes sur la quatrième leçon	143-145
Cinquième Leçon. — *Les dieux et les rois*	146-173
Notes sur la cinquième leçon	174-179
Sixième Leçon. — *Les dieux et les hommes*	180-206
Note sur la sixième leçon	207-210
Septième Leçon. — *La loi morale*	211-241
Notes sur la septième leçon	242-244
Huitième Leçon. — *La prière et le sacrifice*	245-277
Notes sur la huitième leçon	278-281
Neuvième Leçon. — *Le sacerdoce*	282-302
Notes sur la neuvième leçon	303-305
Table des noms géographiques	307-309
Table des noms de souverains et autres personnages.	310-313
Table des noms de divinités et de héros	313-316
Table des noms de temples, sanctuaires et choses sacrées	316-317
Table des mots sumériens, babyloniens, assyriens	317-319

LA RELIGION
ASSYRO-BABYLONIENNE

PREMIÈRE LEÇON

LES SOURCES

La religion assyro-babylonienne. — Šoumer et Akkad. — Les origines. — Les débuts de Lagaš. — La décadence de Lagaš. — Kiš. — Agadé. — Caractéristiques de l'époque primitive. — Renaissance de Lagaš. — Our, Isin et Larsa. — Hammourabi et la première dynastie de Babylone. — Dynastie du pays de la mer. — Dynastie kassite. — Lettres d'El-Amarna. — L'Assyrie. — Les Sargonides. — L'empire néo-babylonien. — Fin de la littérature cunéiforme.

La religion assyro-babylonienne. — Nous avons à traiter de la religion assyro-babylonienne. Cette religion fut celle des deux grands peuples qui se disputèrent la prédominance dans les bassins du Tigre et de l'Euphrate : le peuple babylonien, avec Babel, la Babylone des Grecs, pour capitale, et le peuple assyrien avec, pour capitale, la ville d'Ašour qui portait le même nom que son dieu national. La question qui se pose avant toute autre, est celle de savoir à quelle branche il nous faut rattacher cette religion. Si nul ne conteste que les Babyloniens et les Assyriens appartiennent au rameau des

peuples sémitiques, leur religion et leur mythologie se sont développées avec un luxe d'imagination qui contraste singulièrement avec la simplicité un peu sèche des conceptions religieuses chez les Sémites idolâtres, qu'il s'agisse de l'Arabe nomade, du Cananéen agriculteur ou du navigateur Phénicien[1]. On a cherché à expliquer cette différence, par le fait que les Babyloniens auraient reçu leurs idées religieuses d'une population non sémitique qui, vivant dès les origines dans la basse Chaldée, leur aurait légué à la fois l'écriture, l'art et la religion. Aux Sumériens reviendrait cet honneur, et il est d'une importance capitale de savoir si, oui ou non, on le leur peut attribuer; car, si la réponse était affirmative, ce serait une erreur de ranger la religion assyro-babylonienne parmi les religions sémitiques, ce qui entraînerait un véritable bouleversement dans l'histoire générale des idées religieuses[2].

Shoumer et Akkad. — Il est sûr que la plus ancienne répartition géographique des bassins du Tigre et de l'Euphrate, dans la partie basse de leur cours, comprenait deux régions bien distinctes : le pays de Šoumer et le pays d'Akkad[3]. Le premier englobait les villes du sud-est, c'est-à-dire *Uruk,* plus tard Érech, aujourd'hui *Warka ; Larsa,* l'Ellasar de la Bible, aujourd'hui *Senkereh ; Ur,* la patrie d'Abraham, aujourd'hui *Mugeyir.* La ville la plus septentrionale était *Nippur,* aujourd'hui *Niffer* où les fouilles de l'université américaine de Pennsylvania ont été couronnées d'un si heureux succès. La capitale était *Lagaš,* aujourd'hui *Tello,* où les travaux de M. de Sarzec, poursuivis par le commandant Cros, ont mis à jour le plus grand nombre des documents qui nous renseignent sur l'époque primitive[4]. Le pays d'Akkad

qui emprunte son nom à *Agade*, sa capitale, englobe les villes de *Kiš*, de *Kutha*, aujourd'hui *Tell-Ibrahim* au nord de Babylone; de *Sippar*, aujourd'hui *Abu-Habbah;* de *Babylone* et de sa sœur *Borsippa*, aujourd'hui *Birs Nimrûd*. Dès l'aurore de l'histoire, nous constatons que la population de ce pays d'Akkad est une population sémitique, dont les souverains portent des noms babyloniens, aussi bien que leurs sujets, et dont le type ethnique, que nous connaissons par la double représentation qui nous est restée de Narâm-Sin, est nettement le type sémitique. D'autre part, il existe, au pays de Šoumer, un peuple dont le type ethnique diffère du type sémitique, comme en font foi les têtes glabres de Lagaš, exposées aux musées du Louvre et de Berlin. Que ce peuple ait eu une langue et une civilisation spéciales, c'est ce qu'il semble difficile de contester. Les découvertes de Lagaš ont confirmé, en cela, la tradition religieuse des Babyloniens. Mais autre chose est de savoir si le vieux fond de la religion et de la civilisation en Chaldée est sémite ou sumérien. Pour ce qui est de l'écriture, on tend généralement à admettre que les Sémites l'ont empruntée aux Sumériens. Ce fait ne comporte pas nécessairement une influence extraordinaire des Sumériens sur les Sémites. On sait que les Grecs ont reçu l'alphabet des Phéniciens, ce qui n'a pas empêché la civilisation grecque de se développer suivant son génie particulier, incomparablement supérieur à celui des marchands de Sidon. Maintenant que les fouilles de Suse ont mis sous nos yeux ce système d'écriture proto-élamite, dont les signes, au nombre de plus de neuf cents, sont encore assez proches de l'idéogramme primitif, on pourrait se demander si les diverses écritures d'Élam, de Šoumer et d'Akkad

ne sont pas trois filles issues d'un même type hiéroglyphique primitif[5]. Quant à la civilisation, il suffit de mentionner la magnifique stèle triomphale de Narâm-Sin, due, elle aussi, aux fouilles de Suse, pour reconnaître que les Sémites d'Akkad n'ont rien à envier aux Sumériens sous le rapport de la culture esthétique[6]. C'est ce chef-d'œuvre dont M. de Morgan a pu écrire que « pour le fini du travail, (il) ne le cède en rien aux plus belles œuvres de la sculpture égyptienne »[7], qu'il faut avoir sous les yeux, quand on se demande si la civilisation sémitique provient de Šoumer. Pour la religion enfin, M. E. Meyer, cet infatigable historien des antiquités orientales, a pu écrire que, dès le principe, les dieux figurés sur les monuments sumériens proprement dits, ceux de Lagaš en particulier, se présentent à nous sous un apparat sémitique[8]. L'influence aurait donc été exercée par les Sémites, dans l'ordre religieux, ce qui n'exclut pas que les Sumériens, dont les mythes nous apparaissent très complexes aux origines, aient pu fournir leur apport à la mythologie babylonienne. Il faut être de plus en plus circonspect quand il s'agit de rechercher la source de telle ou telle légende, de tel ou tel poème héroïque.

Les origines. — Nous pouvons dire, en toute hypothèse, que la religion d'Akkad, qui se continuera dans la religion de Babel et de Ninive, est une religion sémitique; nous pouvons ajouter qu'elle fut primitivement la religion de toute la Chaldée, puisque les Sumériens, qui furent peut-être des envahisseurs, comme l'a conjecturé sur des indices assez sérieux M. E. Meyer, n'eurent qu'à en adopter les types dans leurs représentations de sujets religieux[9]. Il faut se rappeler que, dès l'époque la plus reculée, nous trou-

vons les Sémites d'Akkad exerçant la suprématie sur le pays de Šoumer. C'est un roi de Kiš, ville d'Akkad, le roi *Me-silim,* qui établit la plus ancienne stèle de démarcation entre les territoires sumériens de Lagaš et d'Oumma [10]. Notons encore que les personnalités toutes sémitiques du panthéon d'Akkad : Ištar d'Agadé, que les Cananéens connaissent sous le nom d'Astarté; Šamaš, le dieu-soleil de Sippar, et Sin, le dieu-lune de Ḫarran, ont toutes leur double au pays de Šoumer : Ištar d'Érech, Babbar, le dieu-soleil de Larsa, et Nanna(r), le dieu-lune de la ville d'Our. Bêl, ce baal du monde, que nous trouvons dans toute l'histoire des religions sémitiques, n'eut pas de peine à s'identifier avec le dieu de Nippour, En-lil. Si bien qu'on pourrait dire que la religion de Šoumer a été comme absorbée par la religion d'Akkad, au moins en ce qui concerne les traits essentiels. Que si les écoles de théologie se complurent à se rattacher aux Sumériens, dont on employait la langue dans les textes sacrés, c'est qu'une tradition, qui se perd dans la nuit des temps, voulait que les cultes et les sacerdoces fussent venus d'Éridou, la ville la plus méridionale de la Chaldée primitive [11]. C'est là que le dieu En-ki avait installé le plus ancien sanctuaire du monde et avait communiqué aux hommes les secrets de la magie et de la divination. On sait que, pour Bérose, la civilisation primitive avait été apportée à l'humanité par Oannès, l'homme-poisson, « sortant de la mer Rouge à l'endroit où elle confine à la Babylonie », c'est-à-dire du golfe Persique [12]. Il y a là un souvenir du rôle que le dieu d'Éridou, dont le domaine était l'apsou, c'est-à-dire le cercle d'eau douce qui entoure le monde, a pu jouer dans la religion chaldéenne. On se tournait volontiers vers le golfe Persique, d'où sortait

le soleil levant, comme vers l'endroit d'où avaient essaimé les populations et les dieux. La « cosmogonie chaldéenne » faisait sortir du chaos, avant toute autre, la ville d'Éridou et y installait le temple *Ê-sag-il,* qui n'était autre que la demeure de Mardouk à Babylone [13]. Tout concourait donc à reporter vers le sud les origines des peuplades sémitiques du nord et, par suite, de leur religion. Quoi de plus séduisant alors que de se représenter les Sémites autochtones, débordant du golfe Persique vers les pays d'Akkad, sous la poussée des envahisseurs de Šoumer, puis vers l'Assyrie au nord, vers les pays d'Aram et de Canaan à l'ouest, vers l'Arabie au sud?

Les débuts de Lagash. — Avant que Babylone ne s'impose comme souveraine maîtresse de l'Euphrate et du Tigre, avant même que le nom de l'orgueilleuse cité n'apparaisse dans les textes, les peuples de la Chaldée jouissent déjà de la civilisation la plus florissante. C'est l'époque où les villes de Šoumer et d'Akkad se disputent la prééminence. Nous avons vu comment le roi de Kiš, *Me-silim,* limitait les territoires respectifs de Lagaš et d'Oumma [14]. C'est qu'une lutte incessante met aux prises ces deux cités rivales, et les textes de cette époque nous montrent les gens d'Oumma toujours à l'affût d'une occasion qui leur permette d'empiéter sur le domaine de leurs voisins. Lorsque la stèle de *Me-silim* est détruite par les habitants d'Oumma, le roi de Lagaš, *Ê-an-na-tùm,* la remplace par sa propre stèle qui nous est connue sous le nom de « stèle des vautours ». Ce n'est pas le plus ancien des monuments de Lagaš. Le grand-père d'*Ê-an-na-tùm, Ur-Ninâ,* qui vivait à une époque de tranquillité relative, a laissé un certain nombre de tablettes dans lesquelles il signale les constructions

de temples qu'il a entreprises, les canaux qu'il a creusés et les statues qu'il a érigées en l'honneur des dieux [15]. Prince constructeur, s'il en fut, que ses bas-reliefs représentaient portant sur la tête la corbeille de terre, qu'il fallait déposer dans les fondations du temple [16]. De son fils, *A-kur-gal,* nous ne possédons ni texte ni monument. De son petit-fils, *É-an-na-túm,* date la suprématie de Lagaš sur les pays voisins. Outre la stèle des vautours, il nous est resté de lui un certain nombre d'inscriptions sur des galets et des briques, sur une colonnette et sur un objet de basalte de nature mal définie [17]. Ces inscriptions, comme celles d'*Ur-Ninâ* et des successeurs d'*É-an-na-túm*, ont été interprétées de main de maître par M. Thureau-Dangin, dans son recueil des « Inscriptions de Soumer et d'Akkad ». On y voit comment *É-an-na-túm* a définitivement secoué la tutelle de Kiš, a triomphé d'Élam, et a subjugué les villes sumériennes d'Our, d'Érech et d'Oumma, pour ne nommer que les plus connues.

En même temps que ses victoires, il nous relate aussi ses constructions en l'honneur de *Nin-gir-su,* le dieu de Lagaš, et la fondation, dans les environs de Lagaš, d'une ville sous le vocable de la déesse Ninâ. Nous sommes toujours à l'époque présargonique, c'est-à-dire, en prenant les chiffres les plus modérés, vers l'an 3000 avant notre ère. Un texte juridique et trois inscriptions votives sont tout ce que nous possédons d'*En-an-na-túm I*er, frère et successeur d'*É-an-na-túm* [18]. Le fils d'*En-an-na-túm I*er, *En-te-me-na*, fut moins avare de documents [19]. Comme son aïeul, *Ur-Ninâ,* il fut, lui aussi, un grand constructeur de temples. Comme son oncle, *É-an-na-túm,* il eut à lutter contre le prince d'Oumma, toujours à propos de la stèle frontière entre les

territoires de Lagaš et d'Oumma. Vainqueur, il prit plaisir à relater ces événements dans son « cône historique ». Ses autres inscriptions comportent généralement la nomenclature des sanctuaires qu'il édifia. Deux d'entre elles sont gravées sur des vases, l'un de pierre, l'autre d'argent. Ce dernier, consacré au dieu *Nin-gir-su*, porte quatre fois sur son flanc l'emblème du dieu, à savoir l'aigle aux ailes éployées qui repose alternativement sur des lions et des bouquetins opposés par la croupe [20]. Nous avons là l'un des plus anciens travaux d'orfèvrerie du monde et l'art de la ciselure s'y montre déjà en pleine possession de ses méthodes et de ses procédés.

La décadence de Lagash. — Après le règne d'*En-te-me-na*, l'histoire de Lagaš est, pour quelque temps, dans la pénombre. Une seule inscription, sur une pierre de seuil, nous rappelle le souvenir d'*En-anna-tùm II*, fils d'*En-te-me-na* [21]. C'est par des tablettes de comptabilité que nous sont parvenus les noms de *Lugal-an-da*, *En-li-tar-zi* et *En-e-tar-zi* [22]. Nous connaissons aussi les sceaux de *Lugal-an-da* et de son épouse *Bara-nam-tar-ra*. M. Allotte de la Fuye, qui les possède dans sa collection privée, les a soumis à une étude détaillée, d'où il ressort que les sujets représentés sur ces sceaux et d'autres de la même époque sont tous empruntés à l'épopée de Gilgamès [23]. C'en est assez pour que nous puissions conjecturer que, dès cette aurore de l'histoire chaldéenne, la grande épopée babylonienne à laquelle appartient le récit du déluge est déjà fixée dans ses traits principaux et exerce sur la glyptique une influence qu'elle ne perdra jamais [24]. Une lettre de l'époque d'*En-e-tar-zi* dénonce les Élamites qui font une incursion en territoire sumérien [25] Ils

sont chassés par *Galu-en-na,* grand-prêtre de la déesse Nin-mar. Celui-ci demande qu'on apporte à sa déesse les offrandes d'usage.

Nous arrivons maintenant au dernier roi de ce qu'on pourrait appeler la première dynastie de Lagaš : *Uru-ka-gi-na.* Ses inscriptions offrent un intérêt tout spécial, car elles présentent le souverain non plus seulement comme un grand constructeur de temples ou comme le vainqueur d'Oumma, mais surtout comme un réformateur[26]. Il énumère les abus qui s'étaient glissés dans l'administration des biens de Lagaš et surtout les exactions commises par le sacerdoce. Les prêtres dévoraient les biens du pauvre, prélevaient une réquisition énorme sur les héritages, le tout de concert avec le roi. C'était un régime de terreur, car des inspecteurs royaux étaient chargés de surveiller les pâturages, les rivières, et même les troupeaux : « En ce temps-là, la servitude existait. » Le nouveau roi veille à rétablir l'âge d'or et à faire renaître la liberté. Il réglemente les rentes et les achats, pour ne plus laisser place à l'arbitraire des grands. Il retire les espions royaux et fixe le chiffre exact de la rétribution qu'on paiera désormais aux prêtres pour l'exercice des fonctions sacrées. Ce beau zèle ne lui profite point. Un roi d'Érech, qui est en même temps chef du pays d'Oumma, ce *Lugal-zag-gi-si* dont on possède une inscription votive[27], envahit le territoire de Lagaš. Une tablette d'argile, écrite sous la dictée d'*Uru-ka-gi-na,* déplore les méfaits sacrilèges de l'envahisseur[28]. C'est une longue lamentation où sont énumérés successivement tous les temples de Lagaš :

« Les hommes d'Oumma ont mis à feu l'*An-ta-sur-ra;* ils en ont ravi l'argent et les pierres pré-

cieuses... ils ont mis à sang l'*A-ḫuš,* ils en ont ravi l'argent et les pierres précieuses, etc... » Le morceau s'achève par la protestation de l'innocence d'*Uru-ka-gi-na.* La culpabilité est rejetée sur la tête de Nisaba, déesse de *Lugal-zag-gi-si.*

Kish. — Au moment où la destinée de Lagaš subit cette éclipse et où le royaume d'Érech s'étend vers le nord, la ville sémitique de Kiš atteint son apogée. C'est l'époque du règne de *Ma-an-iš-tu-su,* dont on ne connaissait — il y a quelques années — que deux inscriptions votives de cinq lignes chacune et dont on possède maintenant, grâce aux fouilles de Suse, le magnifique obélisque qui énumère les achats de terrain effectués par le monarque [29]. Les noms des vendeurs ou autres personnages qui figurent sur ce précieux document sont, pour la plupart, des noms sémitiques et, étant donné que ces noms expriment généralement une idée religieuse, ils nous renseignent sur les divinités vénérées au pays d'Akkad et sur la conception du divin chez ces anciens Sémites. Les terrains achetés par *Ma-an-iš-tu-su* sont confiés par lui à quarante-neuf habitants d'Agadé. C'est le moment où cette ville, capitale du pays d'Akkad, auquel elle donne son nom, va prendre le premier rang dans les bassins de l'Euphrate et du Tigre.

Agadé. — Sargon l'ancien, de son vrai nom *Šar-ga-ni-šar-ri,* inaugure la splendeur d'Agadé [30]. Ses inscriptions, qui proviennent pour la plupart de Niffer ou de Tello, le montrent dominant à la fois sur le pays sémitique d'Akkad et sur le pays sumérien qu'il appelle « domaine d'*En-lil* » [31]. En-lil était, en effet, le dieu de la ville sumérienne de Nippour, et Sargon, qui n'a pas de peine à l'identifier avec Bêl, le dieu sémitique par excellence, lui bâtit le

temple *É-kur,* qui restera célèbre jusqu'aux époques les plus tardives de l'histoire babylonienne. Le prince de Lagaš se reconnaît comme le serviteur de Sargon[32], et les dates relevées dans les textes juridiques de l'époque permettent de voir le roi d'Agadé vainqueur à la fois de l'Élam à l'est et du pays d'Amourrou à l'ouest[33]. Sous son règne apparaît, pour la première fois, dans l'histoire le nom de Babylone, la ville appelée à de si grandes destinées. Sargon y construit un temple pour la déesse *An-nu-ni-tum* et un autre pour le dieu *A-mà.* Ce champion de la prédominance sémitique en Chaldée, dont nous possédons le sceau royal, figurait comme dédicataire sur les cachets de ses subordonnés. Le plus remarquable de ces cachets est celui de *Lugal-ušum-gal,* prince de Lagaš. Le motif en est encore emprunté à la légende de Gilgamès et nous y voyons le héros à genoux en train d'abreuver un taureau[34] : « Tout, écrit M. Maspero, est également admirable dans ce petit monument, la pureté du trait, le modelé savant et délicat des creux, la justesse du mouvement, la vérité des formes. » Le souvenir de celui qui, le premier, avait tenu sous un même sceptre les pays de Šoumer et d'Akkad, était resté vivant parmi les populations de la Chaldée. Les chroniques des anciens rois s'ouvraient par le récit des exploits de Sargon[35], et toute une série de textes, relatifs à la divination par l'inspection du foie des victimes, prétendaient avoir eu leur pleine efficacité durant son règne[36]. La légende entoura son berceau, comme celui de la plupart des fondateurs d'empires. Nous la raconterons quand nous étudierons « les dieux et les rois[37] ».

Le fils de Sargon, Narâm-Sin, ne fut pas moins célèbre que son père. Il figurait comme lui dans les

vieilles chroniques et dans les textes divinatoires[38]. Le dernier des rois de Babylone, Naboníde, raconte avec quelle joie il découvrit le cylindre de fondation laissé par Narâm-Sin, fils de Sargon, dans les soubassements du temple du soleil à Sippar[39]. Il ajoute que ce Narâm-Sin régnait près de 3200 ans avant lui, ce qui donnerait la date de 3750 ans avant J.-C. Tout concourt à prouver que ce chiffre est exagéré et l'erreur vient probablement de ce que les scribes babyloniens comptèrent comme successives deux anciennes dynasties qui furent contemporaines. La date la plus vraisemblable est, selon M. E. Meyer, entre 2800 et 2750 pour Sargon et son fils[40]. Les inscriptions laissées par Narâm-Sin s'augmentent de jour en jour. Nous avons mentionné sa stèle de victoire[41]. Le roi y figure en personne, tenant l'arc de la main gauche et une flèche de la main droite; il porte sur la tête un casque orné de cornes. Nous verrons que les cornes sur la coiffure étaient l'emblème de la divinité et c'était, en effet, un sang divin qui coulait dans les veines de ce Narâm-Sin qu'on appelait, de son vivant, le dieu d'Agadé et dont le nom était précédé du déterminatif des noms divins[42]. Le même monarque est encore représenté sur une stèle trouvée à Diarbekir, mais sans la coiffure aux cornes divines[43]. Une statue dont il ne reste que les pieds était destinée à conserver, elle aussi, à la postérité les traits du monarque[44]. Les inscriptions qui illustrent les stèles et les statues ont été interprétées par le P. Scheil avec sa maîtrise accoutumée[45]. Ces documents qu'on peut dire officiels confirment, par le détail, ce que les chroniques et les textes divinatoires nous apprenaient du grand conquérant. Il s'était surtout illustré par ses expéditions au pays de Magan, c'est-à-dire très probablement

dans la péninsule sinaïtique. Il en rapporte comme butin un vase de pierre et un bloc dont il devait tirer l'une de ses statues. A l'est, il triomphe de l'Élam et de la ville d'Apirak, poursuit le peuple des Loulloubi dans leurs montagnes du Zagros. Au nord, il monte jusqu'au pays de *Gutium* près du lac de Van et, au sud, il réprime les villes d'Érech et de Naksou. Le premier des souverains de Śoumer et d'Akkad, il prend le titre qui deviendra classique de « roi des quatre régions », c'est-à-dire, suivant le style des anciens, des quatre secteurs qui composent le cercle terrestre. Conquérant comme son père, il pose, comme lui, les fondements du temple d'En-lil à Nippour. On le choisit aussi comme dédicataire d'un certain nombre de cachets et c'est sur quatre d'entre eux qu'il figure comme « dieu d'Agadé ». Son fils, *Bi-in-ga-ni-śar-ri*, ne dut guère régner, car, s'il est nommé dans deux sceaux, c'est seulement en tant que « fils du roi[46] ». Un autre de ses fils eut en partage la principauté de *Tu-tu* dont le site nous est inconnu[47]. Ainsi s'achève brusquement la dynastie d'Agadé qui avait brillé d'un si vif éclat à son origine.

Caractéristiques de l'époque primitive. — Nous avons insisté un peu sur cette époque primitive. Ce n'est que depuis quelques années qu'elle est sortie de la pénombre. Cette histoire présente une situation religieuse déjà parfaitement définie. Dès les origines, chaque cité a son dieu, son culte, ses temples et son sacerdoce[48]. Une mutuelle tolérance permet aux religions voisines de subsister côte à côte et, lorsqu'un roi étend son pouvoir sur une région entière, il respecte et vénère le dieu de chaque cité. Si Sargon et Narâm-Sin élèvent à Nippour le temple du dieu sumérien, En-lil, une masse d'armes sera vouée

par Sargon à Šamaš, dans Sippar. Ce n'est pas encore l'époque où les conquérants détruiront les dieux ennemis et en raseront les temples. On savait que des liens de parenté existaient entre les dieux des diverses villes et que, par exemple, le dieu de Lagaš, *Nin-gir-su*, était fils du dieu de Nippour, En-lil, qui s'identifiait avec Bêl, tandis que *Ba-ú*, la déesse parèdre de *Nin-gir-su*, était fille d'Anou, le dieu d'Érech. Aussi ne voit-on pas le dieu de telle ou telle ville chercher à éclipser ses rivaux en dehors de chez lui. Cette sorte d'entente cordiale entre les dieux permettait de les invoquer tous quand on voulait établir un traité entre deux villes, par exemple dans la convention entre Lagaš et Oumma, que nous a conservée la stèle des vautours.

Renaissance de Lagash. — C'est la situation religieuse qui persiste après la disparition de la dynastie d'Agadé. Il semble que, pour un moment, une période d'accalmie permet aux princes de consacrer leur génie à des œuvres pies. L'ancienne Lagaš, qui reste toujours la capitale de Šoumer, est témoin d'une véritable renaissance artistique et religieuse. Les souverains ont renoncé au titre de roi qu'avait affiché l'infortuné *Uru-ka-gi-na*, pour reprendre le titre de *pa-te-si*, c'est-à-dire vicaire d'un roi plus fort ou représentant du dieu de la cité sur la terre. Ils travaillent à l'envi à l'érection de temples dans Lagaš et dans *Gir-su* qui forme le quartier saint de la ville. Un nom éclipse tous les autres, celui de *Gù-de-a*. Le musée du Louvre possédait depuis longtemps la tête de la statue de ce prince; le corps, retrouvé par le commandant Cros en 1903, s'est soudé à son chef avec une précision mathématique [49]. Cette statue assise a ceci de remarquable, comme l'a fait

observer M. Heuzey, que la tête est démesurée par rapport au reste du corps. On concevait que le visage est ce qui distingue l'homme et que la tête, siège de la pensée, devait d'abord être taillée dans le bloc : on utilisait ensuite le mieux possible ce qui restait de la pierre. Dix autres statues, toutes décapitées, nous sont parvenues avec leurs inscriptions[50]. La plus intéressante est la statue assise qui tient sur ses genoux le plan du temple à bâtir, avec la règle graduée qui doit servir aux mesures, et le poinçon qui s'emploie pour la gravure[51]. Ce plan avait été l'objet d'une révélation spéciale de la divinité, comme le dira une autre inscription. Les deux perles des nombreux textes laissés par *Gù-de-a* sont, sans contredit, les deux cylindres autour desquels s'enroule le double récit de la construction et de l'achèvement du temple *É-Ninnû,* dédié à *Nin-gir-su,* dieu de Lagaš. Le premier de ces cylindres d'argile ne comptait pas moins de trente colonnes qui avaient chacune, en moyenne, une trentaine de lignes, tandis que le second comptait vingt-quatre colonnes dont chacune a, en moyenne, une vingtaine de lignes[52]. Ces documents, uniques pour l'intelligence de la religion et de la mythologie sumériennes, ont été de la part de M. Fr. Thureau-Dangin l'objet d'un long travail qui a été couronné du plus beau succès[53]. Un très grand nombre d'inscriptions votives, tantôt imprimées sur des briques ou des clous d'argile, tantôt gravées sur des objets de pierre, tablettes, vases, bassin, lion ou masses d'armes, attestent à la postérité la piété insigne du monarque[54]. Les quelques dates qui nous restent sur les contrats de cette époque ont toutes pour événement commémoratif la construction de quelque sanctuaire ou la fabrication de quelque objet votif[55]. Ce fut l'apo-

gée du culte de *Nin-gir-su* à Lagaš, et la décadence suivit de près. Quelques dates et trois courtes inscriptions nous apprennent que le fils de *Gù-de-a, Ur-Nin-gir-su,* succéda à son père[56]. Quelques noms surnagent encore après lui et c'en est fait de Lagaš, qui tombe pour ne plus se relever.

Our, Isin et Larsa. — Nous sommes aux environs de 2400 avant notre ère. Le centre de la civilisation chaldéenne se déplace. Ce n'est plus Lagaš, la capitale de Šoumer, ni Agadé, la capitale d'Akkad, qui tient le sceptre, mais une ville du sud, cette Our en Chaldée d'où sortira le patriarche Abraham. Ses rois prennent le titre pompeux de « rois de Šoumer et d'Akkad[57] ». Nous avons dit déjà que leur dieu était Sin, le dieu-lune, sous le vocable de Nannar. C'est ce dieu qui se retrouve comme second élément dans les noms, bien sémitiques, des trois derniers rois de la dynastie, Pour-Sin, Gimil-Sin et Ibi-Sin. Tous montrent le même esprit de tolérance religieuse que nous avons constaté chez les dynastes de Chaldée à l'époque précédente. Le plus ancien, *Ur-engur,* ne se contente pas d'édifier des temples à son dieu Nannar, dans Our; il construit ou restaure ceux du dieu-soleil dans la ville de Larsa, d'Ištar dans Érech, de Bêl à Nippour. Son propre fils était grand-prêtre de l'Ištar d'Érech. Les inscriptions de ces rois d'Our sont extrêmement laconiques : elles se bornent à signaler que « tel roi, pour tel dieu, dans telle ville, a bâti tel temple ». C'est principalement *Dun-gi,* le successeur d'*Ur-engur,* qui nous apparaît comme un roi bâtisseur. Les divinités de Suse, de Koutha, de Lagaš, d'Érech sont tour à tour l'objet de ses attentions. Comme l'avait fait Narâm-Sin, *Dun-gi* préfixe devant son nom le déterminatif divin, et une

ville, mentionnée à cette époque, porte le nom de (*dingir*) *Dun-gi-*(*dingir*) *Babbar,* c'est-à-dire « *Dungi* est le dieu-soleil ». On se tromperait fort en croyant que l'activité de *Dun-gi* se borna à construire des sanctuaires et à faire des dédicaces aux divinités. Nous n'avons pas les fastes de son règne ; mais les dates, relevées sur les contrats de l'époque, nous le montrent dévastant surtout les pays de l'est (Anšan, Simourrou, Loulloubou). La chronique des anciens rois conservait de lui un triste souvenir, car, si elle vantait sa sollicitude pour Éridou, elle l'accusait d'avoir pillé Babylone et le temple de Mardouk, l'*É-sag-il*. Ses successeurs, Pour-Sin, Gimil-Sin et Ibi-Sin continuent de faire précéder leurs noms du signe de la divinité. Ils ont, eux aussi, à lutter contre leurs trop remuants voisins et ils ne négligent pas, non plus, les dieux protecteurs d'Our, de Nippour, d'Éridou. Avec Ibi-Sin tombe la dynastie d'Our à laquelle succèdent immédiatement les rois d'Isin. La suite de ces rois et la durée de leurs règnes nous sont connues par une liste chronologique trouvée à Nippour[58]. Mais peu de leurs inscriptions nous sont parvenues[59]. Ils prennent le titre de « rois de Šoumer et d'Akkad » et énumèrent comme villes principales de leur royaume : Nippour, Our, Éridou, Érech et Isin. C'est toujours le même protocole, mais la prééminence a passé du côté d'Isin, qui ne figurait même pas dans les inscriptions précédentes. En outre, les rois prennent le titre d' « époux chéris de la déesse Inninna » qui avait pour titre *Nin-i-si-in*(*ki*)*-na* « dame d'Isin ». Ces rois sont des Sémites, et le dieu cananéen Dagan, qui apparaissait dans deux noms propres à l'époque de Sargon l'ancien et de Maništousou, figure dans les noms de deux rois d'Isin, Idin-Dagan et Išmê-Dagan[60]. Un

nouveau courant envahit la Chaldée. Les populations sémitiques de l'ouest qu'on groupait sous le titre générique de gens du pays d'Amourrou refluent vers cette terre qui offrait une si belle proie à leur convoitise. Ils chassent Lipit-Ištar, dernier roi d'Isin[16], tandis qu'un des leurs, un Arabe, fonde la première dynastie de Babylone à laquelle appartiendra Hammourabi[62]. Quelques rois continuent de régner à Isin et à Érech; mais les Élamites ont profité des troubles occasionnés par l'invasion venue de l'ouest pour attaquer la Chaldée à l'est. C'est grâce à la conquête de *Kutir-Naḫḫunte*, dont le nom devait rester tristement célèbre dans les souvenirs des Assyriens, que la suprématie sur le pays du sud passe à une nouvelle dynastie, celle de Larsa, dont l'un des représentants, Rîm-Sin, qui n'est autre, selon nous, que l'Ariok de la Bible, devient maître à la fois d'Our, d'Érech, d'Éridou, de Nippour et de Lagaš[63]. Le plus glorieux événement de son règne était la prise d'Isin, car trente années consécutives en sont datées. Il appartenait à Hammourabi de triompher de ce vainqueur et de ses alliés les Élamites. De Rîm-Sin et de son frère Arad-Sin, tous deux Sémites, nous sont parvenues un certain nombre d'inscriptions votives, illustrant des tablettes de pierre ou des clous d'argile, des canéphores ou des cylindres. Et ce sont encore des objets votifs qu'avaient laissés leurs prédécesseurs, Goungounou, Nour-Adad et Sin-idinnam. La littérature et l'art de Šoumer et d'Akkad ont été, du premier au dernier jour, inspirés par l'idée religieuse. Nous ne nous en plaignons pas, car c'est là que nous saisissons, à sa source, la représentation que les hommes de Chaldée se firent du monde divin et des rapports entre les dieux et l'humanité. Si, plus tard, Mardouk à Babylone, et Ašour en Assyrie, prennent

la tête du panthéon officiel, la littérature théologique conserve leur rang aux vieilles divinités de la Chaldée. On connaissait toujours les villes où elles avaient été honorées et où elles continuaient de l'être, les temples qui leur restaient consacrés et les fonctions qu'elles y devaient remplir. Tant est fort ce lien de la tradition qui, dans les choses religieuses, rattache les uns aux autres les siècles qui se succèdent. Tant est efficace cet instinct de l'homme de se tourner vers ses pères pour savoir ce qu'ils ont pensé de Dieu et de la nature. Tant est vaine, enfin, la prétention de faire croître une doctrine religieuse qui ne plonge pas ses racines dans le passé. Aussi verrons-nous Hammourabi, ce monarque qui impose sa frappe à toutes les productions de la jurisprudence et de la théologie babyloniennes, commencer son code de lois par l'énumération des bienfaits dont il a doté les divinités et les temples des villes qui lui sont soumises. Nous y retrouvons nos cités de Nippour, d'Éridou, d'Our, d'Agadé, de Lagaš, etc... avec leurs dieux et leurs temples respectifs, de même que dans telle tablette magique du temps d'Ašourbanipal on invoquera côte à côte le Bêl de Nippour, l'Êa d'Éridou, l'Ištar d'Érech et les autres personnalités du plus ancien panthéon.

Hammourabi et la première dynastie de Babylone. — Nous venons de mentionner le code de Hammourabi. Ce document, unique parmi les découvertes que nous a livrées le sol oriental, et au déchiffrement duquel le nom du P. Scheil reste à jamais attaché, ne nous renseigne pas seulement sur les lois qui régissent la société babylonienne aux environs de 2050 avant notre ère. Il fourmille encore de renseignements sur la religion et la morale[64]. Le prologue et l'épilogue nous serviront beaucoup pour la

détermination du rôle attribué à tel ou tel dieu dans la plus ancienne théologie et pour l'analyse des idées religieuses. Tout le texte est dominé par le bas-relief qui garde à la postérité les traits du monarque debout devant le dieu-soleil qui lui dicte les formules de la justice et de l'équité. Ce n'est pas le seul monument où figurait Hammourabi. L'un de ses sujets l'avait fait représenter sur une tablette votive en calcaire, aujourd'hui au *British Museum*[65]. Ce roi était le sixième d'une dynastie qui devait compter onze représentants. Ses prédécesseurs, qui régnèrent à Babylone durant 102 ans, bâtirent des temples, creusèrent des canaux auxquels ils donnèrent quelquefois leurs noms, fortifièrent les villes et luttèrent contre des cités rivales, mais ils ne nous laissèrent pas d'inscriptions. Leurs noms nous sont connus par les contrats de l'époque[66] et par les inscriptions de leurs successeurs; leurs œuvres pies et leurs faits d'armes par les listes de dates qui marquent les années de la première dynastie de Babylone[67]. Hammourabi laissa, outre son code qui est tout entier rédigé en babylonien, un certain nombre d'inscriptions tantôt en sumérien, tantôt en babylonien, parfois dans les deux langues[68]. Il y exalte les constructions qu'il entreprit spécialement pour Sippar et Larsa, les villes consacrées au dieu-soleil dans la Chaldée. On remarquera que, pour les inscriptions de Larsa, ville de Šoumer, il emploie seulement l'idiome sumérien, tandis que, pour Sippar, il accompagne le texte sumérien d'une traduction babylonienne. De même, quand il raconte la construction du temple de Ninni, à Ḫallab, ville de Šoumer, il recourt au sumérien, tandis que pour la construction du temple *É-zi-da*, à Borsippa, ville sœur de Babylone, ou pour les travaux dont il enrichit Babylone elle-

même, il donne son récit en langue babylonienne. L'une de ses inscriptions bilingues est un véritable dithyrambe, où sont célébrés les dons que les dieux et les déesses ont accordés au monarque. En plus de ces textes lapidaires, on possède sur des tablettes d'argile toute une correspondance dans laquelle Hammourabi donne ses ordres à l'un de ses lieutenants Sin-idinnam [69]. Ces dépêches en style concis ont trait le plus souvent aux affaires militaires, aux travaux publics, ou à l'exécution de la justice. On en trouve aussi qui traitent de choses religieuses, car rien n'échappe à la direction du roi. Mentionnons, en particulier, celles qui prescrivent de réinstaller dans leurs sanctuaires les statues de déesses prises dans une victoire sur les Élamites. C'est toujours le même respect de la divinité étrangère et de la relation qui rattache le dieu à la cité. Les listes de dates auxquelles nous avons déjà fait allusion nous renseignent sur les travaux des successeurs de Hammourabi. Le premier d'entre eux, Samsou-ilouna, restaure les villes d'Our, d'Érech et de Kiš, creuse des canaux qu'il décore de son nom, édifie des temples et reçoit des communications du dieu Bêl. L'une de ses inscriptions débute sur le même ton que le code de Hammourabi et raconte comment, en deux mois, le roi put rebâtir six forteresses qu'avait édifiées *Sumu-la-ilu,* le successeur de *Sumu-abu,* fondateur de la dynastie [70]. Une partie de sa correspondance nous est parvenue [71]. Il s'y montre préoccupé de faire transporter la statue de la déesse Anounit dans sa ville de Sippar-edinna, et d'approvisionner de blé le temple de Šamaš à Larsa. C'est sous son règne que se place la première invasion connue des Kassites en Babylonie. Son fils Abi-ešouḫ s'occupa surtout de ses finances, comme

on le voit par ses lettres aux grands ou aux juges de Sippar. La paix qui se prolonge durant les règnes d'Ammi-ditana et d'Ammi-zadouga leur permet de fonder des villes dans le nom desquelles ils intercalent leur propre nom, de même que dans le nom des canaux qu'ils creusent. La construction des temples et les autres œuvres pies absorbent leur activité. Dans l'une de ses lettres, Ammi-ditana autorise un envoi de blé à Babylone pourvu que l'avis des devins soit favorable. Les cinq lettres qui nous sont restées d'Ammi-zadouga concernent la tonte des brebis, qui doit se faire dans la *bît-akiti*, c'est-à-dire « dans la maison de fête ».

A ces documents officiels : inscriptions, dépêches, listes chronologiques, de la première dynastie, il faut ajouter les textes privés, qui consistent surtout en lettres et en contrats et peuvent nous renseigner sur le rôle de la religion dans les relations sociales[72]. Les nombreux noms propres qui y figurent traduisent les sentiments de la religion individuelle [73]. En outre, il existe déjà une littérature théologique proprement dite : collections d'hymnes, de textes divinatoires et de légendes mythologiques[74]. C'est ainsi que nous possédons un fragment de l'épopée de Gilgamès et un fragment du mythe d'Étana, rédigés à cette époque. Un fragment du récit du déluge est daté du temps d'Ammi-zadouga.

Dynastie du pays de la Mer. — Un assez petit nombre de contrats nous est parvenu de l'époque de Samsou-ditana, dernier roi de la première dynastie. Sous son règne une invasion des Hittites, venus de l'Asie Mineure, jette le trouble dans le pays d'Akkad et permet à une autre dynastie, celle du pays de la Mer, dont le premier représentant, Ilou-ma-ilou, avait lutté con-

tre Samsou-ilouna et Abi-ešouḫ, d'asseoir un des leurs sur le trône de Babylone[75]. Nous ne possédons aucun document de l'époque de cette seconde dynastie dont la domination à Babylone fut extrêmement éphémère. L'un des rois, *Gul-ki-šar*, apparaît dans un acte postérieur comme bienfaiteur de la déesse Ninâ, et, d'après les indications de ce document, doit avoir vécu vers l'an 1820 avant notre ère[76].

Dynastie kassite. — Le dernier roi de la dynastie du pays de la Mer ne régna pas à Babylone, où déjà les Kassites venus de l'est s'étaient installés, quelque temps auparavant, sous la direction de Gandiš ou Gaddaš, conquérant de Babylone[77]. Jusque vers 1178 cette seconde dynastie régnera en Babylonie où elle apporte ses dieux, en particulier Šouqamouna et Šimaliia, qui garderont droit de cité dans le panthéon assyro-babylonien[78]. C'est grâce à une copie de la bibliothèque d'Ašourbanipal, à Ninive, que nous avons encore l'inscription d'Agoum le jeune, si intéressante au point de vue religieux, puisqu'elle nous raconte comment le monarque ramena du pays de Ḫani, vers 1650, les statues de Mardouk et de Ṣarpanit, sa déesse parèdre, et comment il embellit, pour les recevoir, le temple *É-sag-il* de Babylone[79]. Les autres rois de la dynastie kassite sont surtout connus par des monuments d'une nature spéciale qu'on appelle koudourrous. Ce sont, écrit M. de Morgan[80], « des titres de propriété rurale, généralement délivrés à des personnages de marque ou à des temples par les rois cosséens de la Babylonie ». Gravés le plus souvent sur des pierres très dures, les textes des koudourrous relatent toutes les conditions de la donation ou de l'échange d'un terrain, en fixent les limites précises, énumèrent les divinités qui garantissent la propriété

et formulent des imprécations contre quiconque voudrait détruire le document[81]. En même temps on sculptait sur la pierre les images, les armes, ou les symboles des dieux et déesses mentionnés dans le texte. Parfois même le nom de la divinité était gravé à l'intérieur ou auprès du symbole divin. Ailleurs, ce sont de véritables scènes religieuses qui décorent le koudourrou. Telle cette procession sacrée où des joueurs de mandoline et de guitare conduisent des animaux exotiques qu'ils charment de leurs accords[82]. Parmi les plus beaux échantillons de ce genre de productions artistiques il faut citer les koudourrous de Nazi-marouttaš (vers 1320 av. J.-C.), de Meli-šipak (vers 1200 av. J.-C.), et de Mérodach-baladan I (vers 1190 av. J.-C.)[83]. L'un des koudourrous de ce dernier monarque n'énumère pas moins de quarante-cinq divinités[84]. Ce genre de littérature se continue durant les dynasties suivantes jusque vers l'an 700 avant notre ère. Le caillou Michaux du Louvre, la pierre de Nabuchodonosor I du *British Museum*, un certain nombre de monuments du musée de Berlin appartiennent à cette série[85]. On possède aussi un koudourrou de l'époque de Sargon d'Assyrie et l'on y trouve les mêmes figures que sur ceux de l'époque kassite[86].

Lettres d'El-Amarna. — Parmi les documents de cette dynastie kassite, une place d'honneur est réservée par tout historien aux lettres d'El-Amarna (entre 1410 et 1360 av. J.-C.)[87]. L'histoire des religions y trouve aussi son compte, surtout en ce qui concerne les pays de Phénicie et de Canaan. Pour la religion assyro-babylonienne une des lettres les plus intéressantes est, sans contredit, celle du roi du Mitanni, Toušratta, à Aménophis III, le roi d'Égypte, dans laquelle il le prévient qu'il lui envoie Ištar, la déesse

de Ninive, et demande qu'on lui fasse bon accueil [88]. Déjà au temps de son prédécesseur la déesse avait fait ce voyage. On se prête donc les divinités sans aucun esprit d'exclusivisme, et un fait intéressant à constater, c'est que l'Ištar de Ninive est expédiée par le roi du Mitanni. Le royaume du Mitanni, dont le peuple, apparenté aux Hittites, appartient comme eux à la race indo-européenne, occupe donc la Mésopotamie du nord jusqu'à Ninive [89].

L'Assyrie. — Et pourtant le royaume d'Assyrie existait déjà avec sa capitale Ašour et son dieu du même nom. La mention de la ville se rencontrait avec celle de Ninive dans le code de Hammourabi, où l'Ištar de Ninive figurait avec son temple, *É-mis-mis*. Mais les premiers souverains, absorbés par leurs luttes contre les tribus indisciplinées des *Qutû* et des *Šubarû*, n'ont guère laissé de vestiges de leur puissance. C'est par l'histoire synchronique, compilée au temps d'Ašourbanipal, que nous connaissons leurs noms [90]. Nous les voyons en bons termes avec les rois de la dynastie kassite. C'est l'âge d'or où Babel et Ašour fixent à l'amiable leurs domaines respectifs. On trouve deux lettres d'Ašour-ouballiṭ (vers 1400 av. J.-C.) dans la correspondance d'El-Amarna. Avec Adad-nirari I (vers 1320-1290 av. J.-C.) commencent les textes historiques de quelque ampleur [91]. Sur sa stèle de calcaire ce roi ne se contente pas d'énumérer ses conquêtes, mais il nous raconte comment il a rebâti le portique du temple dédié au dieu Ašour. Ce dieu s'ajoute aux anciennes divinités du panthéon babylonien et, en tant que dieu national, se présentera souvent à leur tête dans les listes qui ouvrent les inscriptions annalistiques. Le petit-fils d'Adad-nirari I, Toukoulti-Ninib (vers 1260-1240 av. J.-C.) inaugure la série de ces

annales des rois d'Assyrie qui forment les plus précieux documents pour l'histoire de l'Orient jusqu'à la chute de Ninive[92]. Il est vainqueur de Babylone et peut prendre, dans son protocole, le titre de roi de Šoumer et d'Akkad. Il fonde une ville à laquelle il donne son nom et au milieu de laquelle il bâtit un temple pour ses dieux. A leur tête figure Ašour. C'est ce même Ašour qui marche au premier rang des dieux invoqués par Téglath-phalasar I (vers 1100 av. J.-C.) au début de ses annales[93]. Le dieu a bien mérité cet honneur, car la puissance de son peuple est désormais sans rivale. Ce n'est pas ici le lieu d'analyser ces longues inscriptions des monarques d'Assyrie, dans lesquelles ils nous racontent leurs exploits et nous décrivent leurs constructions de temples. Mentionnons, au moins, celles d'Ašour-naṣir-apla (vers 884-860 av. J.-C.), de Salmanasar II (860-825 av. J.-C.), de Šamši-Adad IV (824-812 av. J.-C.), d'Adad-nirari III (811-783 av. J.-C.) et de Téglath-phalasar III (745-727 av. J.-C.). Le plan en est simple. Une invocation ou une allusion aux dieux du roi et du pays, puis le détail des conquêtes royales, avec, de temps à autre, la mention du concours divin ; finalement le récit des constructions sacrées ou profanes entreprises par le conquérant, puis une imprécation contre quiconque détériore l'inscription. Ces textes offrent donc aussi un certain intérêt au point de vue de l'histoire religieuse ; c'est par eux que nous constatons surtout le rôle du dieu de la cité dans les expéditions guerrières. Les monuments artistiques des rois ne sont pas moins intéressants au point de vue religieux. Ašour-naṣir-apla qui s'était appliqué à embellir Kalḫou, aujourd'hui *Nimrûd,* ville consacrée au dieu Nin-ib, a laissé un certain nombre de sculptures

colossales[94] : tels ces lions ailés, à face humaine, flanqués de génies ailés, qui gardaient l'entrée du palais. Les bas-reliefs à l'intérieur des appartements portent aussi de ces génies, et le roi lui-même y apparaît en train d'accomplir une cérémonie religieuse, sous la protection du disque ailé qui contient l'image du dieu Ašour. On retrouve le même roi sur une stèle au ciel de laquelle sont représentés les emblèmes des dieux[95]. Son petit-fils, Šamši-Adad IV, figurera sur une stèle du même genre et avec des emblèmes analogues[96]. L'obélisque noir de Salmanasar II et ses reliefs de bronze sur les portes de Balawat ne représentent pas seulement les victoires du roi et les tributs apportés par les vaincus : mais çà et là une scène de sacrifice, une pratique rituelle ou quelque emblème divin permettent de saisir sur le vif les idées religieuses dans la pratique journalière[97]. Du temps d'Adad-nirari III nous avons, outre la stèle sur laquelle figure le roi avec son inscription, deux statues du dieu Nébo[98]. Enfin les sculptures de Téglath-phalasar III montrent comment les soldats assyriens emportent, assis sur leurs trônes, les dieux de la cité rivale[99]. La tolérance n'existe pas en Ašour : le dieu ennemi est emporté comme un trophée qui sera placé dans le temple du dieu national.

Les Sargonides. — Téglath-phalasar III s'assied, en l'an 729, sur le trône de Babylone et prend, comme roi babylonien, le nom de *Pulu*. En vain, après la mort de Salmanasar IV (727-722), fils de Téglath-phalasar III, les Babyloniens replaceront-ils un roi de leur sang sur le trône de Babel. Les Sargonides, avec Sargon (722-705), Sennachérib (705-681), Asaraddon (680-668) et Ašourbanipal (668-626),

élèvent l'empire assyrien à une hauteur d'où il ne lui restera qu'à descendre. Tout le monde connaît les magnifiques taureaux ailés qui nous sont venus de Khorsabad, l'ancienne *Dûr-Šarrukîn*, que Sargon avait bâtie pour sa capitale. L'histoire et les monuments de cette époque sont dans toutes les mémoires et nous ne pouvons insister [100]. Les inscriptions annalistiques nous relatent, avec détails, ce que firent ces rois qui triomphèrent de l'Élam, de l'Égypte et de tous les pays limitrophes. Leurs stèles les représentent en prières, la main levée vers les emblèmes divins qui se détachent dans le ciel. Ou bien nous les voyons, sur des bas-reliefs, occupés au transport des colosses ailés qui doivent orner les temples ou les palais. Leur activité politique n'a d'égal que leur zèle religieux : c'est le moment où le dieu Ašour triomphe de tous ses rivaux et jouit des plus grands honneurs. Mardouk, le dieu de Babylone, est devenu son associé et les monarques lui étaient reconnaissants de les avoir appelés à le représenter dans la sainte Babel. C'est alors que Nabou, le dieu de l'écriture et du calame sacré, inspire à Ašourbanipal de recueillir tout ce que les anciennes générations ont écrit dans les domaines de la religion, de la science et de la littérature. Ce roi, vainqueur des Égyptiens et des Élamites, conçoit le projet de fonder la plus grande bibliothèque du monde. Les scribes se mettent à l'œuvre avec une infatigable ardeur, et, sous leurs habiles poinçons, les tablettes d'argile se couvrent de milliers et de milliers de lignes qui feront le bonheur des assyriologues de tous les temps. Quelle dut être l'émotion de Rassam, lorsque, en 1854, il se trouva en présence de cet unique trésor qu'avaient soigneusement gardé

les décombres de Koyoundjik, l'ancienne Ninive ! Plus de vingt mille tablettes ou fragments de tablettes, qui font maintenant la plus belle des richesses du *British Museum*, mettaient entre les mains des épigraphistes une collection inépuisable de documents profanes ou religieux [101]. Textes mythologiques et légendes épiques, séries d'hymnes et de prières, textes magiques, astronomiques ou divinatoires, le tout soigneusement catalogué et libellé ; correspondance des Sargonides, tablettes juridiques, exercices de grammaire ou de syllabaire ; bref une littérature embrassant tous les genres était mise sous les yeux du monde savant. C'est là que l'histoire de la religion assyro-babylonienne trouvera toujours le meilleur répertoire à consulter. Ce n'est pas, en effet, le produit d'une seule époque, la plus tardive de l'histoire d'Assyrie, qui nous est fourni dans cette bibliothèque ; mais ce sont les copies des textes anciens, qu'on employait couramment, dans les temples, pour les services liturgiques, comme en font foi les lettres adressées par les prêtres à Ašourbanipal. Maintes fois nous aurons à recourir à ces textes dans les leçons qui suivront, car c'est en eux que nous trouverons toute la théologie des Babyloniens et des Assyriens.

L'empire néo-babylonien. — Le zèle d'Ašourbanipal pour la religion et la littérature ne profita pas à l'Assyrie. Sous ses successeurs immédiats, Cyaxare, roi des Mèdes, conquérait le pays et venait mettre le siège devant Ninive qui tombait entre ses mains, tandis que Babylone se reconstituait en royaume indépendant avec Nabopolassar (625-605). Une véritable renaissance commence pour la Babylonie, où les rois Nabopolassar, Nabuchodonosor II (604-562), Nériglissar (559-556) et Nabonide (555-539) riva-

lisent à l'envi de munificence et de luxe dans la construction des temples. Les vieux cultes du dieu-lune à Ḫarran, du dieu-soleil à Larsa et à Sippar, revivent à côté de ceux de Mardouk et de sa famille à Babylone et à Borsippa. Parmi ces pieux souverains le prix d'honneur revient, sans contredit, à Nabonide, l'archéologue, qui, sous le souffle de l'inspiration divine, fouille dans les fondations des antiques sanctuaires et y recherche, afin de les consacrer à nouveau, les barillets de fondation des plus anciens monarques. Non seulement il retrouve le *temennu* (c'est le terme consacré pour les barillets de fondation) de Narâm-Sin, fils de Sargon l'ancien, dans les fondements du temple du soleil à Sippar, mais encore celui de Hammourabi dans les fondements du même temple et celui de Šagarakti-Bouriaš, roi kassite qui vivait vers 1250 avant J.-C., dans les fondements du temple d'Anounit à Sippar d'Anounit. Fils d'une prêtresse de Sin à Ḫarran, Nabonide avait travaillé à remettre en honneur, dans cette ville, le culte du dieu[102]. Il y avait fait reconduire triomphalement les statues de Sin, de sa parèdre Nin-gal, et de leur fille Sadar-nounna, exilées de temps immémorial à Babylone. Mais au moment où Nabonide travaillait à rattacher à l'ancienne religion les cultes de Babylone, Cyrus était aux portes de la ville qui, en l'an 539, tombait aux mains des Perses. La piété de Nabonide et son attachement aux dieux des ancêtres ne pouvaient sauver Babylone, pas plus que le zèle d'Ašourbanipal pour la religion officielle de Babel et d'Ašour n'avait sauvé Ninive.

Fin de la littérature cunéiforme. — La littérature cunéiforme survécut à la ruine de l'empire babylonien. Les Achéménides l'employèrent dans leurs

inscriptions et nous possédons des textes religieux et astronomiques, des lettres et des contrats, dont les dates nous permettent de descendre jusqu'au temps de Philippe, d'Alexandre et des Séleucides. Nous avons même une tablette astronomique datant de l'an 10 ou 11 avant notre ère[103]. Mais la prise de Babylone par Cyrus frappait au cœur l'antique religion de la Chaldée et rejetait Mardouk, comme Ašour, dans le crépuscule des dieux. Ce même Cyrus, vainqueur des pays de Šoumer et d'Akkad, devait, bientôt après, permettre aux Juifs déportés par Nabuchodonosor II à Babylone, de regagner Jérusalem pour y rebâtir le temple. Le Dieu d'Israël triomphait définitivement des idoles de Chaldée.

NOTES SUR LA PREMIÈRE LEÇON

1. Pour la religion des Sémites, en général, nous renvoyons, une fois pour toutes, à l'ouvrage du Père Lagrange : *Études sur les religions sémitiques* (2me éd., Paris, 1905). Pour la religion des Cananéens, cf. VINCENT, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907.

2. La question sumérienne a fait couler des flots d'encre, ce qui n'a pas peu contribué à obscurcir le sujet. Nous ne pouvons donner ici la bibliographie qui est immense sur la matière et nous nous garderons de classer les assyriologues en « Sumérologues » et « Sumérophobes », car il en est peu parmi eux qui n'aient changé plusieurs fois d'opinion sur la question. L'ouvrage de Weissbach, *Die Sumerische Frage* (Leipzig, 1898), traite la question *ex professo*. L'étude de Meyer, *Sumerier und Semiten in Babylonien* (Berlin, 1906), nous a paru se placer au point de vue le plus concret et le plus objectif. L'analyse des monuments y est donnée avec beaucoup de précision et éclairée par les textes eux-mêmes.

3. La division géographique en pays de Šoumer et d'Akkad a pour pendant la division des langues parlées dans l'ancienne Chaldée, en langues sumérienne et akkadienne. L'akkadien était le babylonien, la langue sémitique qui nous a laissé les plus anciens textes. La répartition des villes entre Šoumer et Akkad semble désormais définitivement établie, du moins pour les cités principales. Celle que nous donnons s'appuie sur la note de Thureau-Dangin, dans le *Journal Asiatique*, 1908, p. 131. Dans l'ouvrage cité à la n. 2, E. Meyer a le tort de placer Nippour parmi les villes du pays d'Akkad (p. 109). C'était la ville la plus septentrionale de Šoumer.

4. Ces documents sont publiés par Heuzey dans les *Découvertes en Chaldée* (Paris, Leroux). Cet ouvrage, qui est toujours en cours de publication, comprend une partie descriptive (fouilles et monuments), une partie épigraphique, et la reproduction des monuments et des textes en belles héliogravures. Les tablettes de comptabilité ont été éditées, à part, dans FR. THUREAU-DANGIN, *Recueil de tablettes chaldéennes*.

5. Sur cet alphabet proto-élamite, cf. SCHEIL, *Revue biblique*, 1905, p. 362 ss. et dans les *Mémoires* de la *Délégation en Perse*, t. VI, p. 59 ss.

6. La stèle de Narâm-Sin, l'une des plus belles pièces que les fouilles de Suse ont procurées au Louvre, est reproduite dans les *Mémoires* cités à la note précédente, au t. I, pl. X, et au t. II, pl. XI. On la trouve aussi en héliogravure, dans la *Revue biblique* d'avril 1901. La petite *Histoire ancienne des peuples de l'Orient* de Maspero en contient aussi une reproduction (7e éd., 1905, p. 191). E. Meyer en donne, en grand, la partie supérieure dans *Sumerier und Semiten in Babylonien* (pl. IV).

7. Dans les *Mémoires* de la *Délégation en Perse*, t. I, p. 154.

8. *Sumerier und Semiten in Babylonien*, p. 53 ss., 105 s., 111.

9. Le caractère d'envahisseurs des Sumériens est accentué dans l'ouvrage cité à la note précédente, p. 111.

10. Dans *É-an-na-tûm*, f, I, 6; IV, 18; *En-te-me-na*, n, I, 8 ss.; II, 7 ss (THUREAU-DANGIN, *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad*, pp. 44-45, 62-63, 64-65).

11. La ville d'Éridou se trouvait située primitivement près du golfe Persique qui s'étendait au nord bien plus haut que son rivage actuel. Les fleuves du Tigre et de l'Euphrate se jetaient séparément dans la mer et Éridou se trouvait entre l'embouchure des deux cours d'eau (cf. notre *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. 151, n. 22; p. 84, n. 8; p. 99, n. 8). Les rites magiques provenaient d'Éridou, spécialement « l'incantation d'Éridou » (*šipat Eridu*); les incantateurs se rattachaient à Éridou et à son dieu Ê-a, en prenant les noms d' « incantateurs d'Éridou » ou de « fils d'Éridou » (les textes sont groupés par Schrank, dans ses *Babylonische Sühnriten*..., pp. 4, 21, 84 s., etc...). Cf. inf., p. 288 s.

12. Le texte de Bérose dans la chronique d'Eusèbe (éd. Schoene, I, p. 14). Traduction très littérale dans ZIMMERN, *KAT.*[3], p. 538. Cf. LENORMANT, *Essai de commentaire sur les fragments cosmogoniques de Bérose*, et MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, I, p. 546.

13. La « cosmogonie chaldéenne » dans notre *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. 82 ss. Nous reparlerons de ce texte dans « Les dieux et les hommes » (inf., p. 183).

14. Les événements sont racontés dans le galet E du patési *É-an-na-tûm* (*ISA.*, p. 45) et dans le cône d'*En-te-me-na* (*ISA.*, p. 63). Le pays d'*Umma* était transcrit jusqu'ici par son idéogramme GIŠ-ḪU. Hrozný a proposé, avec beaucoup de vraisemblance, l'équivalence *Umma* ou *Alma* (*ZA.*, XX, p. 421 ss.). La lecture *Umma* est la plus probable. C'est celle adoptée dans la seconde édition (1908) du guide des antiquités babyloniennes et assyriennes du *British Museum*.

15. Inscriptions dans THUREAU-DANGIN, *ISA.*, p. 13 ss.

16. *Découvertes en Chaldée*, pl. 2[bis].

17. Transcription et traduction dans THUREAU-DANGIN, *ISA.*, p. 24 ss.

18. *Ibid.*, p. 50 ss.

19. *Ibid.*, p. 52 ss.

20. Reproductions dans *Découvertes en Chaldée*, pl. 43 [bis] et dans HILPRECHT, *Explorations in Bible lands during the 19th century*, p. 241.

21. *ISA.*, p. 68 s.

22. Ces documents sont publiés dans la première et la deuxième séries du *Recueil de tablettes chaldéennes* de THUREAU-DANGIN et dans les *Documents présargoniques* du colonel ALLOTTE DE LA FUYE. Cf. aussi DE GENOUILLAC, *Matériaux pour servir à l'histoire de la société sumérienne*, et la publication de N. LIKHATSCHEFF de Saint-Pétersbourg. Pour les noms propres de cette époque, cf. *Les plus anciens noms de personnes à Lagaš*, dans *ZA.*, XXII, p. 284 ss.

23. ALLOTTE DE LA FUYE, *Les sceaux de Lougalanda et de sa femme Barnamtarra*, dans la *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale*, VI (1907), n° 4, p. 105 ss.

24. L'épopée de Gilgamès avec le récit du déluge dans notre *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*.

25. THUREAU-DANGIN, *Une incursion élamite en territoire sumérien à l'époque présargonique*, dans la *Revue d'Assyriologie*..., VI, n° 4, p. 139 ss.

26. *ISA.*, p. 68 ss.

27. Hilprecht, *Old babylonian inscriptions, chiefly from Nippur*, n° 87. *ISA.*, p. 218 ss.

28. Texte extrêmement intéressant, publié dans la *Revue d'Assyriologie...*, VI, p. 26 ss. *ISA.*, p. 90 ss.

29. Reproduction dans les *Mémoires* de la *Délégation en Perse*, vol. I, pl. IX et vol. II, pl. I ss. Transcription et traduction par Scheil, *ibid.*, vol. II, p. 1 ss. Consulter aussi l'excellente étude de Hrozný dans *WZKM.*, XXI (1907), p. 11 s. Les noms propres sont étudiés par Hoschander dans *ZA.*, XX, p. 246 ss. Cf. aussi *OLZ.*, X (1907), col. 228 ss. et XI (1908), col. 33 s.

30. Lire très probablement *Šar-ga-ni-šar-ri* au lieu de *Šar-ga-ni-šar-ali*. Cf. *OLZ.*, X (1907), col. 230; Poebel, *ZA.*, XXI, p. 228, n. 1; Thureau-Dangin, *OLZ.*, XI (1908), col. 343. Pour les noms propres à l'époque de Sargon l'ancien et de Narâm-Sin, cf. *BA.*, VI, 3 (1907).

31. *ISA.*, p. 232 ss.

32. *Ibid.*, p. 234 s.

33. *Ibid.*, p. 320 s.

34. *Collection de Clercq, catalogue méthodique et raisonné*, t. I, pl. V, n° 46. Cf. Maspero, *Histoire ancienne...*, I, p. 601.

35. King, *Chronicles concerning early babylonian kings*, II, p. 3 ss. et p. 113 ss.

36. Nouvelle publication de ces Omina (K. 2130) dans King, *Chronicles...*, II, p. 129 ss. Pour les publications et les études antérieures sur ce sujet, *ibid.*, p. 25, n. 1. Une version néo-babylonienne (n° 67.404), *ibid.*, p. 139 s.

37. Inf., p. 155 s.

38. Textes cités dans les notes 35 et 36.

39. Texte dans V R, 62, b, 57 ss. et dans *Vorderasiatische Schriftdenkmäler*, p. 49, 56 ss.

40. *Sumerier und Semiten in Babylonia*, p. 10, n. 1.

41. Cf. la n. 6.

42. Inf., p. 59 et p. 169 s.

43. Scheil, *Recueil de travaux*, XV, p. 62-64; Maspero, *Histoire ancienne...*, I, p. 602; Meyer, *Sumerier und Semiten in Babylonia*, pl. III.

44. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, III, p. 2 ss.

45. Dans les *Textes élamites-sémitiques*. Cf. Thureau-Dangin, *ISA.*, p. 236 ss.

46. *ISA.*, p. 242 s.

47. *ISA.*, p. 237, e.

48. Cf. inf. « Les dieux et la cité », p. 125 ss.

49. Heuzey, *Une statue complète de Goudéa*, dans la *Revue d'assyriologie...*, VI, p. 18 ss. et pl. I.

50. *Découvertes en Chaldée*, pl. 9 ss.

51. *Ibid.*, pl. 14 ss. Les inscriptions des statues dans *ISA.*, p. 104 ss.

52. Reproductions dans *Découvertes en Chaldée*, pl. 33-35; dans Price, *The great cylinder inscriptions of Gudea* (*Assyriologische Bibliothek*, XV), vol. I; dans Toscane, *Les cylindres de Gudéa*.

53. *Les cylindres de Gudéa*, dont la première partie, seule parue, comprend la transcription et la traduction du texte. Cf. aussi *ISA.*, p. 134 ss. Analyse dans la *Revue biblique*, 1906, p. 181 ss.

54. *ISA.*, p. 198 ss.

55. *ISA.*, p. 324 ss.

56. *ISA.*, p. 208 s. et p. 326 s.

57. Les inscriptions de la dynastie d'Our sont groupées dans *ISA.*, p. 262 ss. Les dates *ibid.*, p. 328 ss. Cf. aussi Barton, *Haverford library collection of cuneiform tablets*, Part I, p. 19 ss. et *Revue biblique*, 1906, p. 655 ss. Sur la façon de compter ces dates, Kugler, *ZA.*, XXII (1908), p. 64 ss.

58. Hilprecht, *Mathematical, metrological, and chronological texts from the temple-library of Nippur*, Part I, pl. XV et pl. 30. Étude du texte, *ibid.*, p. 39 ss. Cf. Ungnad, *ZDMG.*, LXI (1907), p. 714 ss.

59. Inscriptions dans *ISA.*, p. 290 ss. Intervertir l'ordre de succession, d'après *ZDMG.*, LXI (1907), p. 715.

60. Le Dieu *Dagan* (= Dagon dans (*ilu*) *Da-gan-ilu-su* « Dagon est son dieu » à l'époque de Sargon l'ancien ou de Narâm-Sin (*BA.*, VI, 3, p. 78 . et dans *BA*-(*ilu*) *Da-gan* de l'obélisque de Maništousou 'A, V, 8 .

61. Une date est ainsi conçue : *šattum ša Lipit-Ištar Amurum iṭruḏ* « année où l'Amorrhéen chassa Lipit-Ištar ». Cf. Ungnad, *ZDMG.*, LXI (1907), p. 716 s.

62. Sur cette dynastie, cf. *Hammourabi-Amraphel*, dans la *Revue biblique*, 1908, p. 213 ss.

63. *Revue biblique*, 1908, p. 208 s. et p. 211 s. Les inscriptions de la dynastie de Larsa dans *ISA.*, p. 292 ss. Les dates *ibid.*, p. 340 ss.

64. Édition du code, texte, transcription et traduction, dans Scheil *Textes élamites-sémitiques*, II. Des traductions ont été publiées aussi en allemand par Winckler, en anglais par Johns, en italien par Mari. Harper a réédité le texte avec transcription et traduction anglaise : *The code of Hammurabi*. Il existe déjà toute une littérature sur ce code et ses rapports avec la loi de Moïse.

65. Reproductions dans King, *The letters and inscriptions of Hammurabi*, vol. III, frontispice, et dans Meyer, *Sumerier und Semiten in Babylonien*, taf. V.

66. Colligés dans Ranke, *Early babylonian personal names.*

67. Pour ces listes de dates, cf. *Revue biblique*, 1908, p. 221, n. 2.

68. Dans King, *The letters and inscriptions of Hammurabi*, 3 volumes.

69. Dans l'ouvrage cité à la note précédente.

70. *Ibid.*, nos 97-99.

71. Les lettres de Samsou-ilouna et de ses successeurs dans le même ouvrage de King.

72. Publiés pour le plus grand nombre dans les *Cuneiform Texts...*, vol. II, IV, VI et VIII ; dans Meissner, *Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht;* dans Strassmaier, *Die altbabylonischen Verträge aus Warka;* dans *Vorderasiatische Schriftdenkmäler*, VII.

73. Ranke, *Early babylonian personal names.*

74. Cf. notre *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. IX. Deux textes relatifs à l'hépatoscopie appartiennent à cette période (*Babyloniaca*, II, p. 257 s.). De même deux textes relatifs à l'hydromantie Hunger, *Becherwahrsagung bei den Babyloniern nach zwei Keilschrifttexten aus der Hammurabi-Zeit*).

75. King, *Chronicles...*, vol. II, p. 22. Cf. *Revue biblique*, 1908, p. 222 s.

76. Hilprecht, *Old babylonian inscriptions, chiefly from Nippur*, I, pl. 30. Cf. *Revue biblique*, 1908, p. 224.

77. *Revue biblique*, 1908, p. 223 s.

78. On les retrouve dans la deuxième tablette *šurpu*, l. 139.

79. *KB.*, III, 1, p. 134 ss. Harper, *Assyrian and Babylonian litterature*, p. 3 ss.

80. *Mémoire* de la *Délégation en Perse*, I, p. 165.

81. La liste des koudourrous actuellement connus dans l'ouvrage cité à la note précédente, vol. VII, p. 137 ss. Cf. aussi le travail de Hinke, dans *A new boundary stone of Nebuchadrezzar I from Nippur*.

82. C'est le koudourrou n° XX, reproduit et étudié dans les *Mémoires* de la *Délégation en Perse*, vol. VII, p. 146 ss.

83. Dans Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, vol. I et III.

84. *Ibid.*, vol. III, p. 37 s.

85. Le caillou Michaux dans Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, II, p. 609 ss. ; Maspero, *Histoire ancienne...*, I, p. 762 s. La pierre de Nabuchodonosor I dans V R, p. 57 ; cf. le guide des antiquités babyloniennes et assyriennes du *British Museum*, pl. XXIII. Un autre koudourrou de Nabuchodonosor I dans Hinke, *A new boundary stone of Nebuchadrezzar I from Nippur*. Ceux du musée de Berlin dans *Vorderasiatische Schriftdenkmäler*, *Beiheft* du t. I.

86. Dans le *Beiheft* de *Vorderasiatische Schriftdenkmäler*, I.

87. Une nouvelle collation de ces lettres dans Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*. Cf. *Revue biblique*, 1908, p. 500.

88. *Revue biblique*, 1909, p. 53.

89. *Ibid.*, p. 53 s.

90. *Ibid.*, p. 52 s.

91. Budge et King, *The annals of the kings of Assyria*, p. 4 ss. et n. 1 de la p. 4 où sont signalés les précédents travaux sur ce texte.

92. King, *Records of the reign of Tukulti-Ninib I.*

93. Budge et King, *op. laud.*, p. 27 ss.

94. Presque toutes au *British Museum* : cf. le guide, *passim*. Pour la description de *Kalḫu* et de ses monuments, Layard, *Nineveh and its remains*, *passim*. D'excellentes reproductions dans Maspero, *Histoire ancienne...*, III, p. 45 ss. Cf. aussi Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, II, fig. 4, 205, 223 et p. 643 ss.

95. Maspero, *Histoire ancienne...*, III, p. 45. La statue d'Aššur-naṣir-apla dans Perrot et Chipiez, II, fig. 250. Cf. le guide du *British Museum*, pl. XIII.

96. *British Museum*, *The Nimroud central salon*, n° 88 (guide, p. 30). Cf. Maspero, *Histoire ancienne...*, III, p. 97.

97. L'obélisque noir dans Layard, *The monuments of Nineveh*. Cf. Maspero, *Histoire ancienne...*, III, p. 86 ss. et p. 92 ss. Dans le guide du *British Museum*, p. 29 ss. Les portes de Balawat dans *The Bronce ornaments of the Palace Gate of Balawat*, publié par la *Society of biblical archæology*, et dans Billerbeck et Delitzsch, *Die Palasttore Salmanasars II* (*BA.*, VI, 1). Cf. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, II, p. 620 ss. et Maspero, *Histoire ancienne...*, III, p. 95 et p. 61 ss.

98. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, II, fig. 15 et Maspero, *Histoire ancienne...*, I, p. 671.

99. *British Museum*, *The assyrian saloon*, n° 863 ; guide, p. 32.

100. Maspero, *Histoire ancienne...*, III, p. 221 ss.

101. Bezold, *Catalogue of cuneiform tablets in the Kouyunjik collection*, 5 volumes (1889-1899).

102. *Revue biblique*, 1908, p. 130 ss.

103. Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, I, tafel IX, n° 12 (Rm. IV, 356).

DEUXIÈME LEÇON

LA CONCEPTION DU DIVIN

L'idée du divin. — Les Morts. — L'immortalité. — Les esprits mauvais. — Les esprits bons. — Les forces de la nature. — Les êtres célestes. — Les Baals. — L'anthropomorphisme. — Conclusion.

L'idée du divin. — Qu'est-ce que Dieu?... Cette question, à laquelle répond, sans hésiter, l'enfant de nos catéchismes, eût singulièrement embarrassé l'habitant de Babylone ou de Ninive. On connaissait tel dieu, pour avoir vu sa statue ou son emblème dans les temples; on savait qu'il veillait spécialement sur telle ville et qu'il avait telles qualités ou telles fonctions particulières. Mais quelle était la nature commune aux dieux? Qu'est-ce qui mettait ces êtres dans un rang supérieur? En un mot, que fallait-il pour être dieu?

La question revient à se demander vers quels objets, en dehors et au-dessus d'eux-mêmes, les premiers Babyloniens élevèrent leur cœur pour l'adoration et la prière. Reconnaître à un être une nature supérieure, et consentir à s'incliner devant lui ou à implorer ses grâces, c'est le placer déjà au rang des dieux.

Nous avons vu, dans la leçon précédente, que, dès les origines accessibles à l'histoire, nous rencontrons

une civilisation très avancée et une religion déjà constituée. L'ancien Chaldéen n'a rien du sauvage, ni de ce qu'on est convenu d'appeler l'homme primitif. Aussi ne chercherons-nous pas chez lui ces idées étranges sur la divinité qu'on classe sous la rubrique de totémisme et qui consistent à rendre un culte au totem, c'est-à-dire à l'animal ou à la plante dont est sorti le clan ou la tribu. Ceux qui voient du totémisme partout en trouveront peut-être des survivances en Babylonie; mais elles peuvent être considérées comme des quantités négligeables, et nous n'aurons pas une seule fois à y faire appel dans l'analyse de la conception du divin, telle que nous la déduirons des documents. C'est dans les nations civilisées qu'il nous faut chercher les ressemblances ou les différences qui peuvent éclairer les ténèbres sous lesquelles se dérobe, pour nous, l'essence de l'idée religieuse, chez les riverains du Tigre et de l'Euphrate.

Les Morts. — Dans son livre, presque classique, de « La cité antique », Fustel de Coulanges attribue à la vision de la mort le début du sentiment religieux dans la race aryenne[1] : « Avant de concevoir et d'adorer Indra ou Zeus, écrit-il, l'homme adora les morts; il eut peur d'eux, il leur adressa des prières. Il semble que le sentiment religieux ait commencé par là. » On sait aussi comment les Égyptiens ont parfois rendu leurs morts participants de la nature divine, en les assimilant à Osiris, le soleil, avec lequel les âmes des défunts renaissaient chaque matin, à l'orient[2]. Or, nous trouvons chez les Babyloniens une série de prescriptions qui pourraient faire croire à un véritable culte des morts, et il importe de préciser la nature de ces prescriptions pour voir si elles comportent un sentiment d'adoration.

Que devenait l'homme après la mort? La réponse est aisée : il rentrait dans une catégorie d'êtres qui portaient le nom d'*edimmu* [3] et qui formaient une cité spéciale, dans le pays des ombres, c'est-à-dire dans le *kigallu* « la grande terre », « la terre sans retour », qui se trouve sous notre sol [4]. Pour arriver à ce repos final, le mort devait être enterré, exactement comme chez les Grecs. On conjure dans les incantations l'*edimmu* « qui n'est pas enterré [5] » et, lorsque Gilgamès demande à son ami Èa-bani : « As-tu vu celui dont le cadavre gît par la campagne?... — Je l'ai vu, répond l'autre : son *edimmu* n'est pas en repos dans la Terre (c'est-à-dire dans le royaume des ombres) [6]! » La plus terrible imprécation qu'on pouvait proférer contre le transgresseur était [7] : « Que son cadavre tombe et n'ait point de tombeau! » et nous voyons qu'Ašourbanipal emporte les ossements des rois d'Élam, afin d'empêcher leurs *edimmu*, c'est-à-dire leurs Mânes, d'être en repos : c'est lui qui nous le dit formellement [8]. Le premier devoir à remplir envers le mort, c'est donc de le rendre à la terre d'où il a été tiré. Mais tout n'était pas dit, quand on avait confié à la « terre sans retour » l'*edimmu* du défunt. Il fallait encore songer à sa subsistance. A côté du mort « qui n'est pas enterré », on conjure aussi l'*edimmu* « qui n'a personne qui l'entretienne [9]. » Pour mener une vie supportable au delà de la tombe, il fallait que le mort reçût sa nourriture spéciale, qu'on appelait le *kispu*, et aussi sa portion d'eau. Deux actions sont énumérées dans les textes : *kispa kasâpu*, c'est-à-dire l'action d'offrir la nourriture funéraire, et *naq mê*, c'est-à-dire l'action de répandre l'eau pour les morts. Il y a un individu spécial, le *nâq mê*, qui a pour fonction de répandre cette eau, et un endroit spécial le *ki-a-nag* [10]

où se font les libations pour les morts. On connaissait aussi le *kisikku* [11], où la nourriture du défunt devait être déposée, et un vase spécial, le *karpat kisikki*, destiné à contenir cette nourriture. Un jour du mois, le jour du *kispu* (*ûm kispi*), était consacré à ces rites funéraires. C'était à la famille qu'il incombait d'assurer au mort le vivre et le couvert. Une tablette rituelle dit [12] :

> Pour les Mânes de sa famille, à gauche du repas préparé, tu placeras des sièges ;
> Pour les Mânes de sa famille, à gauche des Mânes qui sont à gauche, tu placeras des sièges ;
> Pour les Mânes de la famille tu prépareras le repas funèbre (*kispu*), et tu leur feras des présents.

Il existait donc une sorte de culte des morts qui se pratiquait autour du foyer, et ces cérémonies pouvaient être empreintes d'un caractère de solennité quasi religieuse. Mais de là à considérer les morts comme des dieux, il y avait un abîme. Car, enfin, quel était le plus puissant? Était-ce le mort besogneux qui pouvait quelque chose pour le vivant? « As-tu vu celui dont l'*edimmu* n'a personne qui s'en occupe? » demande Gilgamès. Et Êa-bani de répondre : « Je l'ai vu : il mange les rogatons du pot et les restes de nourriture qui traînent dans les rues [13]! » C'est le mort qui doit compter sur le vivant, et non le vivant qui doit compter sur le mort. Sans doute, le mort peut devenir un être terrible. La faim qui fait sortir les loups du bois faisait quelquefois sortir les *edimmu* de la tombe, et nous pouvons appliquer au mort de la Chaldée ce que M. Maspero écrit du mort d'Égypte [14] : « Il n'admettait pas que les siens l'oubliassent et il employait tous les moyens dont il dis-

posait pour les forcer à se souvenir de lui ; il pénétrait dans leurs maisons et dans leurs corps, les terrifiait de ses apparitions soudaines pendant la veille et le sommeil, les frappait de maladies ou de folie, quelquefois même suçait leur sang comme le vampire des temps modernes. » C'est bien là ce qui se passait chez les Babyloniens, où l'on adressait au dieu-soleil des prières telles que celle-ci [15] : « O Šamaš, les morts qui me hantent et m'apparaissent ! que ce soit l'*edimmu* de mon père ou de ma mère, l'*edimmu* de mon frère ou de ma sœur, puissent-ils accepter ceci et me laisser tranquille ! » Que si l'*edimmu* n'a pas de famille, il s'empare de n'importe qui. Aussi, dans les incantations contre les revenants, prévoit-on le cas où l'*edimmu* n'avait ni frère ni sœur. Nous pouvons donc nous faire une idée très exacte de ce qu'était, chez les Babyloniens, l'offrande funéraire. C'était le moyen d'assurer au mort de la famille, ou parfois au mort sans famille, une existence paisible dans l'autre monde et de se préserver ainsi de ses réclamations et de ses attaques. Mais même quand le mort s'impose à l'attention des siens, en venant les tourmenter ou les posséder, il reste toujours un être inférieur auquel on commande, mais qu'on ne prie pas. On lui disait [16] :

Tant que tu ne quitteras pas le corps de l'homme, fils de son dieu,
Tu n'auras pas à manger, tu ne boiras pas d'eau,
Tu ne porteras pas ta main à la table de Bêl, ton père.

Le dieu Bêl, seigneur de l'humanité, était le père des morts comme celui des vivants, et du texte que nous venons de citer on ne peut conclure à une nature divine des morts. Dans un autre passage [17], on voit que « les dieux captifs sont sortis du tombeau,

les esprits mauvais sont sortis du tombeau : pour le repas funéraire et la libation d'eau ils sont sortis du tombeau ». Par bonheur nous savons que « ces dieux captifs », en parallèle avec « les esprits mauvais », ne sont autres que des dieux déchus qui, au temps de la lutte primordiale entre Mardouk, le dieu de l'ordre, et Tiamat, le principe de la confusion, furent enchaînés par Mardouk et précipités au royaume des ombres [18]. Dans le poème de la création, comme dans notre passage, on emploie la même expression, « les dieux captifs », *ilâni kamûti.*

L'immortalité. — Nous pouvons donc conclure que le mort n'entre pas dans la cité divine. Et comment le pourrait-il? Avoir passé par la mort, c'est précisément la preuve qu'on n'est pas dieu, car c'est l'immortalité qui distingue les dieux des hommes : « Lorsque les dieux créèrent l'humanité, déclare la nymphe Sabitou à Gilgamès, ils placèrent la mort pour l'humanité, et ils retinrent la vie entre leurs mains [19]. » Aussi a-t-on bien soin de faire remarquer que, lorsque le dieu Êa crée le sage Adapa et lui donne une vaste intelligence, il ne lui donne pas une vie éternelle [20]. Quand, après le déluge, le dieu Bêl bénit Outa-napištim et sa femme, qui ont échappé à la mort universelle, il s'exprime en ces termes [21] :

Auparavant Outa-napištim était un humain ;
Maintenant Outa-napištim et sa femme seront semblables à nous, les dieux.

Le dieu doit donc être immortel, et les rites funéraires qui s'imposent à la famille sont tout le contraire d'une adoration. M. Thompson a bien spécifié la nature de ces rites [22] : « Les descendants donnent de la nourriture et de la boisson aux Mânes de leurs an-

cêtres pour que ceux-ci n'aient pas besoin de réclamer du vivant les soins et l'attention qui leur sont dus. » La divinisation des Morts n'est pas une conception sémitique : « Les Sémites, écrit le P. Lagrange, ne leur ont donné que très exceptionnellement le titre de dieux, un peu comme les Grecs plaçaient certains morts, les héros, dans une sphère presque divine [23]. »

Les esprits mauvais. — L'*edimmu* qui ne recevait pas ses offrandes funéraires ou qui n'avait pas reçu la sépulture, était enrégimenté par la théologie babylonienne dans une classe d'êtres spéciaux qui vaguaient entre ciel et terre à la poursuite des vivants et qu'on appelait les mauvais *utukku*. On en comptait sept grandes catégories qui se dédoublaient chacune en deux groupes : « Ils sont sept, ils sont sept : ils sont deux fois sept [24]. » On ajoutait : « Ils sont sept dans les cieux, ils sont sept sur la terre [25] ! » La méchanceté était leur essence : « Ils sont mauvais ! Ils sont mauvais [26] ! » C'était à eux que revenait le triste rôle de répandre à travers le monde les maladies et les fléaux. Ainsi expliquait-on l'origine du mal sur la terre. Nous n'en finirions pas d'énumérer les méfaits dont ils se rendaient coupables et contre lesquels la magie babylonienne n'avait pas trop de toutes ses ressources. C'étaient, à la fois, des êtres stériles et impitoyables [27] : « Ils ne prennent pas de femme, ils n'enfantent pas ; ils n'écoutent ni la prière, ni la supplication ! » On les comparait au souffle de la tempête et à l'ouragan déchaîné [28]. Ceux du ciel étaient comme des Titans qui marchaient contre les dieux, et une incantation décrit leur assaut contre le dieu Sin qu'ils réussissent à obscurcir, pour déterminer l'éclipse de lune [29]. Sur la terre ils causent ces maladies inexpli-

quées pour les anciens, ces fièvres, ces phtisies, ces maux de tête, ces rhumatismes, qui fondent à l'improviste sur le patient. On conjurait l'esprit de respecter le corps de l'homme [30] :

Tu ne t'approcheras pas de l'homme, fils de son dieu; tu ne te tourneras pas (vers lui)!
Tu ne placeras pas ta tête sur sa tête,
Tu ne placeras pas ta main sur sa main,
Tu ne placeras pas ton pied sur son pied!

Chacun des sept avait sa spécialité. Il y avait un microbe pour chaque partie du corps [31] :

L'*ašakku* s'approche de l'homme, de sa tête;
Le *namtâru* s'approche de l'homme, de sa gorge;
Le mauvais *utukku* s'approche de son cou,
Le mauvais *alû* s'approche de sa poitrine,
Le mauvais *edimmu* s'approche de sa taille,
Le mauvais *gallû* s'approche de sa main,
Le mauvais *ilu* s'approche de son pied!

Ce dernier, celui qui frappe le pied, porte le nom de « mauvais *ilu* » que nous ne pouvons traduire autrement que par « mauvais dieu ». La terreur que ces êtres inspiraient a-t-elle pu tourner en adoration et faudrait-il dire des Babyloniens ce qu'on a dit faussement des Sémites, en général, à savoir que la terreur a présidé à la constitution de leurs dieux et que le polydémonisme a été la source de leur religion? Sans doute, un texte très intéressant montre ces êtres malfaisants répartis en sept groupes de sept, et cinq de ces groupes sont désignés par l'appellation de *sibit iláni* « les sept dieux » : « les sept dieux des vastes cieux », « les sept dieux de la vaste terre » etc... [32]. On les désigne aussi sous le nom des « sept mauvais dieux » [33]. En outre, on sait qu'ils sont les rejetons du dieu du ciel, Anou, ou ses messagers, comme ils

sont les messagers du seigneur de la terre, le dieu Enlil ou Bêl, et comme ils sont les rejetons de l'apsou, ce cercle d'eau sainte, qui entoure le monde [34]. En est-ce assez pour en faire des dieux? Qu'on les ait fait venir d'Anou, de Bêl ou d'Êa, c'était chose naturelle : il fallait bien attribuer une origine à ces êtres mystérieux et, comme ils occupaient le monde entier, on les rattachait aux trois parties du monde, telles que les concevait la théologie babylonienne : le ciel, la terre et l'apsou. Mais on ne se gênait pas, dans le texte même où on les considérait comme la progéniture d'Anou, pour déclarer qu'ils étaient le produit de l'*arallû*, c'est-à-dire du monde inférieur, ou qu'ils étaient « la bile des dieux » [35]. C'était par usurpation qu'ils se faufilaient dans le ciel. Nous entendons, dans un texte magique, un dieu qui s'adresse au dieu du feu, Gibil [36] :

O dieu Gibil, ces sept, où sont-ils enfantés, où ont-ils grandi?

Et Gibil de répondre [37] :

Ces sept sont enfantés dans la montagne de l'ouest,
Ces sept sont enfantés dans la montagne de l'est!
Ils se font une demeure dans les trous de la terre,
Ils habitent dans les ruines de la terre!
Ils ne sont pas connus dans le ciel et sur la terre, eux qui sont revêtus d'épouvante;
Ils ne sont pas connus parmi les dieux sages;
Leur nom n'existe ni dans le ciel, ni sur la terre!...

Leur véritable lieu d'origine est le monde infernal, la grande Terre. De là, en effet, sortaient les maladies, avec *Namtâru*, le démon de la peste, à leur tête, pour tourmenter le vivant et l'amener un peu plus vite dans le royaume des ombres. Dans ces textes mêmes où, par une sorte de terreur superstitieuse, on les a appelés « les sept dieux », on menace de les prendre par la famine, s'ils ne quittent pas le corps

du patient. On y invoque contre eux les véritables dieux, ceux dont le caractère divin n'est pas sujet à contestation : Bêl et son épouse, puis Nin-ib et Ištar[38].

Les esprits bons. — A ces démons éparpillés à travers l'espace, ce qu'il manquait pour entrer dans le panthéon assyro-babylonien, c'était la bonté. Nous sommes habitués à ne plus prononcer le nom de Dieu sans le faire précéder de cet attribut essentiel ; nous l'appelons : le Bon Dieu. Or, lorsqu'un dieu figure parmi les esprits mauvais, le Babylonien le nomme « le mauvais dieu », pour bien spécifier qu'il s'agit d'un être déchu de ce qui fait sa gloire essentielle. Et dans les mêmes cas, il accompagnait de l'épithète « mauvais » ceux de ces démons qui pouvaient être tantôt bons, tantôt mauvais. Il concevait, en effet, qu'il existe, à côté de ces génies malfaisants, des génies tutélaires et secourables auprès desquels il peut abriter sa faiblesse et ses terreurs. C'est ainsi qu'on opposera à l'*utukku* mauvais, l'*utukku* bienveillant et qu'on pourra terminer une incantation en ces termes[39] :

Que le mauvais *utukku* et le mauvais *alû* se tiennent à l'écart !
Que l'*utukku* bienveillant, le *šêdu* bienveillant soient présents !

On dit déjà de *Gù-de-a* que « son bon *utukku* alla devant lui » et que « son bon *lamassu* alla derrière lui[40] ». A cette classe d'*utukku* bienfaisants peut quelquefois atteindre l'*edimmu* d'un mort fameux, tel que celui d'Êa-bani, évoqué par Gilgamès. Mais les deux grandes catégories de génies protecteurs sont les *šêdu* et les *lamassu*. A la porte des temples et à la porte des palais on plaçait d'ordinaire un *šêdu* et un *la-*

massu. Ce sont ces taureaux ailés dont la face humaine est empreinte d'un sourire grave et majestueux. Hammourabi s'écrie[41] : « Puissent le *šêdu* et le *lamassu*, ces dieux qui sont à l'entrée du temple *É-sag-il*, près de la muraille de l'*É-sag-il*, rendre agréables mes pensées de chaque jour, en présence du dieu Mardouk, mon seigneur, et de la déesse Ṣarpanit, ma souveraine! » On n'hésitait donc pas à les appeler des dieux et, selon cet ancien passage, ils sont les intermédiaires entre les dieux et les hommes. Sur la tête ils portent la tiare ornée de cornes qui est, comme nous le verrons, le signe distinctif de la divinité. Leur rôle est de protéger la maison, le palais, le temple ou la cité contre l'invasion des puissances hostiles.

Chaque individu a aussi ses génies, dont l'un marche devant lui et l'autre derrière lui, ou qui se tiennent l'un à sa droite et l'autre à sa gauche. Nous aurons à mentionner ces dieux gardiens, quand nous étudierons « les dieux et les hommes ». Ce qui importe, pour le moment, c'est de bien constater que, dès la plus haute antiquité, ces génies bienfaisants ont leur place dans le ciel. Ce sont des divinités subalternes, qui présentent aux grands dieux les hommages des hommes. Mais ils sont assez forts pour lutter contre les démons mauvais. Leur face humaine, leur air doux et bienveillant contrastent heureusement avec ces figures grimaçantes ou bestiales sous lesquelles on se représentait les puissances des ténèbres. L'un d'eux, cependant, le *šêdu*, n'était pas, par essence, un génie tutélaire, car il se trouve parfois dans la classe des êtres malfaisants; mais c'était l'exception. Le *lamassu*, lui, est toujours un être bon. C'est pourquoi, dès l'origine, son idéogramme est toujours accompagné du déterminatif des noms divins[42]. On lui don-

nera pour synonyme l'expression *ilu mušallimu* « le dieu qui garde sain et sauf[43] ».

Les forces de la nature. — Nous sommes arrivés ainsi au seuil de l'Olympe. La bonté est une marque divine et nous ne nous étonnerons pas si nous trouvons le déterminatif des noms divins devant l'idéogramme du fleuve, de la moisson ou du feu. Ces forces, dont l'homme a de tout temps apprécié les bienfaits et dont l'action s'enveloppe de mystère, devaient avoir leur origine au-dessus de ce monde. Les Égyptiens ont adoré le Nil, les Babyloniens reconnurent comme dieux le Tigre et l'Euphrate. Les Grecs et les Romains ont vénéré la déesse de la fécondité du sol et des moissons luxuriantes. Chez les Babyloniens on connaissait Nisaba, dont le sein s'ouvrait pour livrer passage aux moissons. Le feu que les Grecs faisaient ravir au ciel par Prométhée, était, chez les Babyloniens, le fils du ciel et jouissait d'un culte spécial[44]. On se complaisait ainsi à répandre un peu de divin sur cette nature dont les inépuisables bienfaits assuraient à l'homme la vie et le bien-être. Comment concevait-on ces dieux de l'eau, des céréales ou du feu? En faisait-on des êtres animés d'une âme spéciale et jouissant, comme l'homme, de facultés intellectuelles ou morales? Nous ne le pensons pas. Les Babyloniens et les Assyriens ont été très anthropomorphistes dans leurs représentations de la divinité et nous verrons bientôt comment ils ont constitué les individualités de leur panthéon. Le rôle que joue la déesse Nisaba dans les plus anciens textes mythologiques[45], la parenté qui la relie à la déesse Ninâ[46], personnalité très accusée du panthéon babylonien, le lien qui la rattache spécialement à l'ancien dynaste d'Érech, *Lugal-zaggi-si*[47], tout concourt à la désigner non pas comme le

grain lui-même qui tombe en terre pour en sortir vivant et multiplié, mais comme la dame qui présidait à la fécondité du sol et à la moisson. Son nom, même avec le déterminatif des êtres divins, put ensuite s'appliquer aux céréales. Comme l'a remarqué le Père Lagrange, l'analogie avec les autres Sémites nous pousse à cette conclusion [48].

Nous avons dit que les Babyloniens regardèrent comme dieux le Tigre et l'Euphrate. Nous voyons, en effet, dans le code de Hammourabi, que celui qui est inculpé de sorcellerie doit se précipiter dans le dieu-fleuve et que c'est au dieu-fleuve de faire éclater son innocence ou sa culpabilité [49]. Déjà le roi d'Our, *Dun-gi*, dédie une tablette votive au dieu-fleuve qu'il appelle son seigneur [50]. On portait, d'ailleurs, sous la première dynastie de Babylone, des noms propres ainsi conçus : (*ilu*) *Nârum-ilu* « le Fleuve est dieu », ou bien (*ilu*) *Nârum-rabi* « le dieu-fleuve est grand » [51]. Non seulement, en effet, les eaux du fleuve viennent abreuver la terre et les hommes, mais elles servaient encore aux rites magiques et — nous venons de le voir — à l'ordalie.

Une prière au fleuve créateur exalte ses bienfaits [52] :

Tu es le fleuve qui crée toutes choses!
Lorsque les grands dieux te creusèrent,
Ils placèrent des faveurs sur ton rivage.
En toi Êa, roi de l'apsou, bâtit sa demeure,
Il t'accorda un déluge sans rival :
Le feu, la fureur, la terreur, l'épouvante,
Êa et Mardouk te les ont accordés!
C'est toi qui juges le jugement de l'humanité,
O fleuve grand, ô fleuve sublime, ô fleuve des sanctuaires!

En outre, le fleuve participe, en quelque sorte, à cette immortalité qui est une condition du divin. « Le fleuve,

écrit M. Decharme [53], voit la nature entière se renouveler sur ses bords, les plantes et les arbres qui croissent près de ses rives périr et renaître tour à tour, les générations d'hommes et d'animaux qui s'abreuvent à ses eaux passer et mourir; lui cependant, doué d'une vie inaltérable, coule sans relâche et sans épuisement de sa source. On peut donc dire, en un sens, que le fleuve est éternel. Les Grecs ajoutaient : il est divin, il est un dieu; et ils lui consacraient des sanctuaires et des autels sous les bosquets verdoyants entretenus par l'abondance et la fraîcheur de ses eaux. »

Moins calme, moins serein, moins immuable que le dieu-fleuve, c'était encore un dieu qui grondait dans la foudre, hurlait dans la tempête ou gémissait dans le vent. Ce dieu Adad, armé de l'éclair et déchaînant tous les éléments, pouvait-il s'asseoir, lui aussi, à la table des dieux bons et tutélaires? S'il s'était contenté d'être, comme le dieu Indra, celui qui ébranle ciel et terre par la voix de ses tonnerres, il eût pu être associé aux dieux par ce sentiment de terreur qui donna quelquefois une épithète divine aux esprits du mal; il n'eût pas répondu à l'exacte conception que le Babylonien se faisait de la divinité. Mais Adad était aussi le dieu du bon vent, de ce souffle fécond dont le dieu de Lagaš disait à *Gù-de-a* [54] : « Au jour où le bon pasteur *Gù-de-a* apportera une main pieuse à l'*É-Ninnû*, au temple de ma royauté, alors, au ciel, un vent amènera l'eau. » La pluie, ce bienfait extraordinaire du ciel, était amenée par le vent et Adad était le dieu de la pluie, comme il était le dieu de l'inondation qui répandait sur les plaines de la Chaldée ce gras limon dont se nourrissaient les plantes et les arbres. Adad était donc une divinité à la fois terrible et secourable. Les hommes furent portés vers lui par le double

sentiment de l'effroi et de la reconnaissance [55].

Une autre force bienfaisante de la nature était le feu. On le faisait descendre du ciel [56], exactement comme Agni (*ignis*) « le feu » était venu du ciel chez les Indo-Européens. Le mythe de Prométhée rationalisait cette conception, en envoyant le Titan ravir le feu aux dieux jaloux. Outre les mille et un services que rend le feu dans les besoins de la vie quotidienne, il jouait un rôle très considérable dans la magie et dans le culte. Dans la magie, c'était à lui qu'il revenait de détruire l'image du sorcier ou de la sorcière. On jetait au feu cette image [57] :

> Que Gibil (le dieu du feu) te dévore! Que Gibil t'atteigne!
> Que Gibil te tue! Que Gibil te consume!

Ou bien on s'adressait à *Girru*, qui était le nom générique du feu [58] :

> Consume mon sorcier et ma sorcière,
> Mange mon ennemi, dévore ceux qui me sont hostiles!

Ce n'était pas une pure formule. On pelait un oignon, on broyait une datte et on les livrait au feu vengeur, en suppliant que, de même que le dieu du feu consumait l'oignon et la datte, ainsi il consumât le charme dont on était envoûté [59]. Dans le culte, le sacrifice ne pouvait se faire, sans que le feu divin fût présent comme intermédiaire entre les hommes et les dieux [60]. Ne fallait-il pas que l'offrande ou la victime fussent consumées par le feu, pour que la fumée d'agréable odeur arrivât jusqu'aux narines des dieux? Ce feu sacré s'appelait alors Nouskou « le sublime messager » du dieu Bêl, et de son temple [61] :

> Sans toi, on ne peut préparer un banquet dans le temple;
> Sans toi, les grands dieux ne peuvent respirer l'encens.

On ajoutait :

Sans toi, Šamaš, le dieu juge, ne peut rendre de jugement.

On disait même qu'il était un dieu-juge comme Sin, le dieu-lune, et Šamaš, le dieu-soleil. Dans quelques textes, c'était lui qui fournissait les décisions aux grands dieux [63]. Le feu servait donc aussi aux jugements, exactement comme le dieu-fleuve. Et ici nous ne pouvons que reproduire ce que disait Ozanam, dans ses « Études germaniques » [63] : « L'eau et le feu ne sont pas seulement les instruments de la divinité : ces éléments incorruptibles et parfaitement purs voilent des divinités puissantes qui jugent, qui discernent le malfaiteur, qui ne peuvent souffrir sa présence, qui le repoussent à leur manière. » Il est probable, enfin, que le feu était aussi exécuteur des hautes œuvres, car on connaissait le dieu *Išum* qui, selon nous, n'est autre que le nom sémitique du feu, conservé dans l'hébreu אֵשׁ et dans la forme féminine assyrienne *išâtu*, et qui était considéré comme un intendant des enfers, le *râbiṣu* du dieu Nergal, c'est-à-dire du Pluton babylonien [64].

Les êtres célestes. — Mais, malgré tant et tant de bienfaits, le feu ne jouit guère d'un culte officiel et public. On ne connaît pas de ville qui l'ait choisi pour son dieu spécial, ni de temple qui lui ait été spécialement consacré. Comme le fleuve, il était trop près des mortels, qui pouvaient le voir et le toucher. De même que, dans les Indes, « malgré la tendance du Véda à exalter Agni, on croit voir çà et là transparaître à travers ses formules l'ombre du doute qui tourmenta la pensée des anciens âges : cet Agni qui vit sur terre, ce démon qui travaille dans

les demeures humaines, pouvait-on l'égaler pleinement aux grands « célestes », aux dieux supérieurs [65] ? » de même, chez les Babyloniens, les plus belles places du panthéon étaient réservées aux divinités du ciel. Les dieux proprement dits, ceux vers qui l'homme levait les yeux aux jours de misère et de deuil, ceux vers qui il tendait les mains pour implorer le secours et la force, ceux qui étaient, à la fois, la source de la vie et même du savoir, c'est au ciel que le vieux Sémite les a trouvés. Quelle que soit la signification du mot *ilu*, que les Babyloniens emploient pour « dieu » et qui correspond à אל des autres Sémites, il est sûr que l'idéogramme qui servait à déterminer les êtres de nature divine représentait primitivement l'étoile. Les syllabaires, si importants pour l'analyse des idées qui ont présidé à la formation de l'écriture cunéiforme, savaient fort bien que ce signe de l'étoile voulait dire « le ciel », tandis que, pour signifier l'étoile elle-même, on recourait à la triple répétition du même signe [66]. Le dieu était donc, par essence, le Céleste, et ici encore nous côtoyons les conceptions primordiales des Indo-Européens qui ont employé le mot *deivos* « céleste » pour exprimer le « dieu ». Le caractère d'être céleste est comme la pierre de touche de la divinité, et la conception babylonienne rentre dans le cadre sémitique général où le Baal des cieux a servi de type à la multitude des divinités inférieures [67]. Aussi ne nous étonnerons-nous pas si, en tête de la hiérarchie divine, en tête de la triade suprême, nous trouvons, dans les plus anciens textes, le dieu *Anu*, dont le nom signifiait le ciel et dont l'idéogramme était simplement l'étoile céleste et divine, avec ou sans déterminatif phonétique. Il était si bien le dieu par excellence que son nom, à la forme abs-

traite *Anûtu,* indiquait la divinité en général. Il lui appartenait de gouverner les étoiles. Ces astres qui, d'une marche toujours égale, s'avancent en masses régulières à travers l'espace, c'était bien l'armée d'Anou, l'armée du ciel [68]. Parfois on disait aussi l'armée du dieu Nin-ib, car Nin-ib, dieu de la chasse et de la guerre, était, comme nous le verrons dans la prochaine leçon, la constellation que les Grecs ont assimilée à Orion, leur dieu chasseur par excellence. Il faut l'avoir vu, dans les nuits d'Orient, surgissant à l'horizon, géant au baudrier de feu, qui attire le regard par l'éclat de son armure et qui brandit sa lance ou son javelot! D'autres êtres célestes, dont le caractère d'immortalité et de bonté avait de tout temps frappé l'imagination des Sémites, c'étaient ces astres errants qui n'appartenaient pas aux bataillons des étoiles et se promenaient, avec plus ou moins de régularité, sur le zodiaque, qu'on appelait « le boulevard des cieux [69] ». Le soleil, ce roi des jours, que tous les peuples polythéistes ont adoré pour sa lumière, sa chaleur et sa fécondité; la lune, qui, non contente d'éclairer le voyageur dans sa marche nocturne, indiquait les jours, les mois et les années; l'astre du soir et du matin, Vénus, dont l'éclat incomparable annonçait l'arrivée du soleil, son frère, ou bien venait se jouer capricieusement autour de son père, le dieu-lune. Telle était la grande triade astrale [70]. Chacun de ses membres avait une ville consacrée, aussi bien dans le pays de Šoumer, au sud, que dans celui d'Akkad, au nord [71]. Ce culte astral, que les Sémites nomades ont promené dans leurs courses à travers les déserts et qu'ils ont installé à leurs foyers, était vraiment chez lui à Babylone. C'est bien là qu'on offrait des parfums à Baal,

c'est-à-dire au seigneur des cieux, au soleil, à la lune, au zodiaque et à toute l'armée des cieux. C'est de là que ce culte émigrera vers le pays de Juda, où il nécessitera la réforme de Josias. Que primitivement le culte se soit adressé aux astres eux-mêmes, dont le mouvement attestait la vie et la volonté, nous n'avons pas de peine à l'admettre. Même après qu'on aura fait la distinction entre le dieu et l'astre, qui devient alors sa demeure ou son flambeau, même après que la mythologie aura imposé sa frappe anthropomorphique à ces êtres célestes, les hymnes attesteront que l'adorateur s'est tourné d'abord vers l'astre comme vers son dieu. Qui ne connaît le bel hymne des Égyptiens au dieu-soleil, Râ [71b]?

Les ténèbres se dissipent quand tu envoies tes rayons. Les habitants de l'Égypte sont joyeux; ils s'éveillent et sont debout sur leurs pieds, quand tu es levé. Ils lavent leur corps et revêtent leurs habits. Ils élèvent leurs mains pour te louer. Tout le pays se met à l'ouvrage. Sur ses pâturages tout le bétail est content. Les arbres et les plantes verdoient, les oiseaux s'agitent dans leurs nids et dressent leurs ailes pour te louer.

Un hymne à Šamaš, le dieu-soleil des Babyloniens, débutait en ces termes [72] :

O Šamaš, quand tu sors de la grande montagne,
Quand tu sors de la grande montagne, la montagne de la source,
Quand tu sors du *Dul-azag*, où sont fixés les destins,
Quand tu sors du fondement du ciel où se réunissent le ciel et la terre,
Alors les grands dieux s'avancent vers toi pour le jugement,
Les dieux de la terre se présentent devant toi pour décréter une décision,
Les hommes, les peuples tous ensemble, se tournent vers toi!

Le bétail qui s'agite, les quadrupèdes,
Leurs yeux sont dirigés vers toi, vers ta grande lumière!

De même on s'adresse à la lune en ces termes[73] :

O dieu Sin, ô Nannar, ô splendide, ô dieu pur et brillant,
O Sin dont l'éclat est toujours nouveau, toi qui illumines les ténèbres,
Toi qui jettes la clarté sur les faibles humains!...

Et Ištar dira[74] :

Dans les cieux brillants, pour accomplir les présages, je me lève, je me lève avec perfection.
Je suis Ištar, déesse du soir;
Je suis Ištar, déesse des matins!...

Ou bien on lui chantera[75] :

La lumière des cieux qui, comme le feu, flambe dans le pays, c'est toi, ô déesse, quand tu te lèves sur la terre!...

L'identité originelle entre l'astre et le dieu nous semble une chose certaine. Les reproductions figurées en gardaient un souvenir. C'était le disque du soleil avec ses rayons ondulés qui représentait le dieu Šamaš; c'était le croissant lunaire qui représentait le dieu Sin, et l'étoile aux multiples rayons qui représentait Ištar. Même quand les astres ne sont plus considérés que comme un symbole du dieu, et quand l'anthropomorphisme en aura fait des hommes divins et des femmes divines, on s'attachera souvent à leur laisser leur marque primitive. Du corps de Šamaš sortiront les rayons solaires, et près de la tête du dieu Sin se dessinera le croissant lunaire, tandis que la planète Vénus brillera comme une torche entre les mains d'Ištar. L'écriture qui s'entend si bien

à momifier les conceptions antiques laissera le déterminatif des noms divins devant les signes qui représentent le soleil, la lune, les planètes. L'astrologie ne s'opposait pas à cette conception. Lorsque M. Cumont met sous nos yeux le passage des observations astrologiques des Chaldéens dans les pays romains, il nous dit justement que les étoiles « étaient restées, pour les Latins, comme pour les Orientaux, des divinités propices ou funestes, dont les relations, sans cesse modifiées, déterminent les événements de ce monde [76] ». Outre leurs bienfaits dans l'ordre de la nature, les astres étaient pour l'intelligence humaine une source de savoir, car la vie de l'homme et du monde ne faisait que reproduire ce qui était écrit là-haut.

Les Baals. — Une autre idée qui a joué son rôle dans la constitution de la cité divine est celle du Baal, idée essentiellement sémitique et qui a présidé à la formation des religions arabe, cananéenne et araméenne [77]. Chaque ville possède son baal et nous verrons, quand nous étudierons « les dieux et la cité », que les Babyloniens reconnaissaient un dieu spécial pour chaque cité. Mais le monde est divisé en zones immenses qui doivent avoir chacune son seigneur et maître. Nous avons vu que le ciel avait son baal, le dieu Anou. Le monde infernal, ce *kigallu* qui se trouve sous notre terre, a aussi son roi, le dieu Nergal. La terre et les airs ont leur souverain, le dieu Bêl, qui est, comme son nom l'indique, le Baal par excellence et qui fut identifié avec En-lil, « le seigneur de l'atmosphère » chez les Sumériens. Au delà de notre horizon commence l'apsou, ce réservoir des eaux saintes qui enlace la terre comme un serpent. Son baal existe aussi : c'est le

dieu Ê-a « la maison des eaux », qui est le même que le dieu En-ki, « le seigneur de la terre » pour les gens d'Éridou. Ce sont, eux aussi, des êtres bons et immortels [78]. Ils sont, à la fois, propriétaires du domaine et souverains des gens qui l'habitent. Bêl est le seigneur de l'humanité, le dieu des vivants, opposé à Nergal, le dieu des morts, tandis que Anou était le dieu des immortels. Ê-a sera le dieu des prêtres, de cette classe d'hommes intermédiaires entre le ciel et la terre, qui reçoivent de lui leurs enseignements, qui se rattachent à sa ville Éridou, qui puisent leurs eaux salutaires à son apsou ou aux fleuves qui en découlent [79].

L'anthropomorphisme. — C'est ainsi que les Sémites babyloniens et assyriens aboutissent à leurs divinités principales. L'homme, qui fait ses dieux à son image et à sa ressemblance, cherchera à embellir ce panthéon, en donnant à chacune de ces divinités principales toute une cour de divinités subalternes, aux ordres des autres. Il transportera la vie de famille dans les sanctuaires divins et cherchera la race et la progéniture de ces êtres supérieurs. Il ira plus loin encore et leur donnera un visage humain, un corps humain, des passions humaines. Les statues des temples matérialiseront les dieux du ciel et de la terre. La mythologie introduira dans le ciel les histoires fantaisistes, les aventures piquantes ou scabreuses, les scènes populaires, dont est tramée la vie des bourgs et des campagnes. Mais le sentiment religieux résistera à cette tendance de la raison qui veut rapetisser l'objet de ses hommages. La prière montera avec un accent toujours confiant et grave vers ces dieux que la tradition leur représentait comme des êtres supérieurs, célestes, immortels et bons. Quand

on voudra leur donner une figure humaine, il faudra trouver un signe caractéristique qui, du premier coup, permette à l'homme de ne pas confondre la statue d'un dieu avec celle d'un homme, l'image du dieu avec l'image de l'homme. C'est la coiffure qui sera cet ornement distinctif, et cela n'est pas pour nous étonner puisque l'Oriental conserve invariablement son fez ou son turban. Cette coiffure divine était la grande tiare, plate ou conique, sur laquelle s'embranchaient une ou plusieurs paires de cornes. Agoum-kakrime (vers 1600 avant notre ère) se rend bien compte de l'importance de ce signe, quand il se vante d'avoir orné les têtes de son dieu Mardouk et de sa déesse Ṣarpanit « des augustes diadèmes à cornes, diadèmes de domination, caractéristiques de la divinité[80] ». Il ne faut pas être grand clerc pour savoir que, chez les Sémites, et spécialement chez les Hébreux, les cornes étaient l'emblème de la force et de la domination. Cet attribut convenait tout spécialement au dieu-lune dont le croissant représentait deux cornes unies par la base et qu'on appelait tantôt le « jeune taureau puissant du ciel », tantôt « le jeune taureau vigoureux aux cornes solides[81] ». La lune n'est-elle pas encore, pour le poète,

> La déesse aux cornes d'argent,
> Qui change dans un ciel changeant?

Les cornes du taureau ne convenaient pas moins au dieu Adad, qu'on appelait, lui aussi, « un jeune taureau vigoureux », et qu'on représentait, sur les koudourrous, par le veau surmonté du foudre[82]. Et ici nous ne pouvons oublier que, dans l'Inde des temps védiques, « l'animal auquel la langue poétique des hymnes compare de préférence Indra, c'est le taureau qui souvent

lui prête son nom[83] ». Les dieux n'eurent qu'à emprunter à Sin et à Adad les cornes divines qui ornèrent leurs couronnes, comme elles ornaient les tiares des taureaux ailés, à la porte des temples et des palais, comme elles ornèrent le casque de Narâm-Sin, le jour où il se rendit compte de sa divinité[84].

Conclusion. — Nous sommes au bout de notre enquête. Il nous a été assez facile de reconnaître que la religion assyro-babylonienne avait conçu un type générique d'êtres supérieurs qui s'appelaient du même nom, *ilu,* avaient le même signe déterminatif, l'étoile, et portaient sur la tête la même coiffure caractéristique. C'étaient les dieux, répandus à travers la nature, mais localisés de préférence au ciel, où les astres présidaient aux destinées de l'humanité. Ces dieux étaient immortels, et ils assistaient immuables aux péripéties des affaires humaines. Ils étaient bons et secourables. C'est à eux qu'on rapportait le bien comme à sa source, tandis que le mal devait son origine à des puissances malfaisantes et indisciplinées, qui s'attaquaient aux hommes et aux dieux. Si la magie luttait contre ces démons inférieurs, la religion s'adressait avec confiance aux dieux tutélaires[85]. L'homme les invoquait dans ses misères et en appelait à eux des injustices de la terre. Il leur demandait pardon de ses fautes. L'habitant de la Chaldée a compris de tout temps que la force n'était rien, sans la justice et la bonté. Aussi sa prière s'élancera-t-elle avec un accent tout filial vers ces êtres, bons par nature, dont il ne craint pas de se dire le fils.

NOTES SUR LA DEUXIÈME LEÇON

1. Fustel de Coulanges, *La cité antique* (14me éd.), p. 20.
2. Maspero, *Histoire ancienne...*, I, p. 178 ss. Cf. *Revue biblique*, 1907, p. 77.
3. La lecture *edimmu* au lieu de *ekimmu* est assurée. Cf. Hunger, *Becherwahrsagung bei den Babyloniern*, p. 32 et *Vorderasiatische Schriftdenkmäler*, I, p. VIII B.
4. Cf. *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux* dans *Revue biblique*, 1907, p. 59 ss.
5. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 10, col. V, 6 : *lu-u e-dim-mu la qib-rum.*
6. Dans notre *Choix de textes...*, p. 325.
7. *Ibid.*, p. 397.
8. Cylindre de Rassam, VI, 75 : *e-dim-me-šu-nu la ṣa-la-lu e-me-id* « j'empêchai leurs Mânes de reposer ».
9. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 10, col. V, 8 : *lu-u e-dim-mu ša pa-qi-da la i-šu-ú.*
10. Langdon, *Babyloniaca*, II, p. 87.
11. *Ibid.*
12. Zimmern, *BBR.*, p. 166-167 (n° 52, l. 12 ss.).
13. Dans notre *Choix de textes...*, p. 325.
14. *Histoire ancienne...*, I, p. 114.
15. *Cuneiform texts...*, XXIII, pl. 19, 8 ss. :
(ilu) Šamaš mitûti ša iš-šak-nu-nim-ma innama(ŠI-ŠI)-ru lu edimmu abi-ia u ummi-ia lu edimmu aḫi-ia u aḫati-ia an-nam lim-ḫu-ru-ma ia-a-ši li-maš-ši-ru-nin-ni.
16. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 11, col. V, 56 ss. à compléter par la pl. 34, l. 221 ss.
17. *Cuneiform texts...*, XVII, pl. 37, K. 3372 + 5241 :
ilâni ka-mu-ti iš-tu qab-rim it-ta-ṣu-ni
za-qi-qu lim-nu-ti iš-tu qab-rim it-ta-ṣu-ni
a-na ka-sa-ap ki-is-pi u na-aq mi-e
iš-tu qab-rim ittaṣûni.
18. Notre *Choix de textes...*, p. 55.
19. *Ibid.*, p. 301.
20. *Ibid.*, p. 149.
21. *Ibid.*, p. 149.
22. *The devils and evil spirits of Babylonia*, I, p. XXIX.
23. *ÉRS.*, p. 320.
24. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 15, col. V, 57 :
si-bit-ti šu-nu si-bit-ti šu-nu si-bit a-di ši-na šu-nu.
25. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 14, col. III, 26 :
ina šame-e si-bit ina irṣi-tim si-bit-ma.
26. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 15, col. V, 55 :
lim-nu-ti šu-nu lim-nu-ti šu-nu.

27. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 15, col. V, 7 ss. :
aš-ša-ta ul aḫ-zu ma-ru ul al-du šu-nu ta-šim-tú ul i-du-ú.
28. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 19, l. 32 ss. :
a-šam-šú-tum ša ina šame-e iz-zi-iš iṣ-ṣa-nun-du šu-nu
ir-pi-tum ša-pi-tum ša ina šame-e da-um-ma-ta i-šak-ka-nu šu-nu
zi-iq ša-a-ri te-bi-tum ša ina ú-me nam-ri e-ṭu-ta i-šak-ka-nu šu-nu.

« Ils sont l'ouragan qui avec fureur se déchaîne dans les cieux; ils sont l'épaisse nuée qui dans les cieux met les ténèbres; ils sont le souffle du vent qui se lève et jette l'obscurité sur le jour brillant! »

29. Suite du texte cité à la note précédente.
30. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 11, col. VI, 3 ss. :
ana amêli mâr ilîšu la teṭeḫi la tatâr
qaq-qad-ka ana qaq-qa-di-šu la ta-šak-kan
qa-ti-ka ana qa-ti-šu la ta-šak-kan
še-ip-ka ana še-pi-šu la ta-šak-kan.
31. *Cuneiform texts...*, XVII, pl. 9, l. 1 ss. :
a-šak-ku a-na amêli a-na qaq-qa-di-šu it-te-ḫi
nam-ta-ru a-na amêli a-na na-piš-ti-šu it-te-ḫi
ú-tuk-ku lim-nu a-na ki-ša-di-šu it-te-ḫi
a-lu-ú lim-nu a-na ir-ti-šu it-te-ḫi
e-dim-mu lim-nu a-na qab-li-šu it-te-ḫi
gal-lu-ú lim-nu a-na qa-ti-šu it-te-ḫi
ilu lim-nu a-na še-pi-šu it-te-ḫi.
32. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 13, col. III, 13 ss. :
si-bit ilâni šame-e rap-šú-ti
si-bit ilâni ma-a-ti ra-pa-áš-ti, etc...
33. *Ibid.*, l. 20 : *si-bit ilâni lim-nu-tum.*
34. Textes groupés dans Frank, *Babylonische Beschwörungsreliefs*, p. 18 ss.
35. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 12, col. I, l. 13 ss. :
šu-nu bi-nu-ut a-ra-al-li-e šu-nu...
i-mat mar-ti ša ilâni šu-nu.
36. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 44, l. 83 :
(*ilu*) *Gibil si-bit-ti šú-nu e-ka-a-ma al-du e-ka-a-ma ir-bu-ú.*
37. *Ibid.*, l. 85 ss. :
si-bit-ti šú-nu ina ša-ad e-rib (*ilu*) *Šamši i'-al-du*
si-bit-ti šú-nu ina ša-ad ṣi-it (*ilu*) *Šamši ir-bu-ú*
ina ni-gi-iṣ-ṣi ir-ṣi-ti it-ta-na-aš-ša-bu
ina ni-du-ti irṣi-ti it-te-ni-en-bu-ú
šú-nu ina šame-e ù irṣi-tim ul il-lam-ma-du me-lam-mu kat-mu šú-nu
ina ilâni ir-šú-ti ul ú-ta-ad-du-ú
šumu-šú-nu ina šame-e ir-ṣi-ti ul ib-ba-áš-ši.
38. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 14, col. III, l. 30 ss.
39. *Cuneiform texts...*, XVII, pl. 2, l. 6 ss.; pl. 6, l. 26 s.
40. Cylindre B, II, 9 s. (*ISA.*, p. 176-177).
41. Code, verso, XXV, 48 ss.
42. Dans *Gù-de-a*, cylindre A, III, 21; cylindre B, II, 10.
43. Ainsi *ilu mušallimu* est parallèle à *šêdu nâṣiru* dans Sargon, inscription des fastes, l. 189.
44. Inf.

45. Dans *Uru-ka-gi-na*, k, rev. IV, 1 (*ISA.*, p. 92-93).
46. Dans *Gù-de-a*, cylindre A, V, 25, etc... Nidaba est sœur de Ninâ.
47. *Lugal-zag-gi-si* est « rejeton » (*ispu*, écrit GALU-MAH) et « enfant » de Nisaba (*ISA.*, p. 218-219).
48. *ÉRS.*, p. 169 s.
49. Code, recto, V, 34 ss.
50. *ISA.*, p. 274-275.
51. RANKE, *Early babylonian personal names*, p. 203, n. 4.
52. KING, *The seven tablets of creation*, p. 200 et p. 201 :

at-ti nâru bân-at ka-la-mu
e-nu-ma iḫ-ru-ki ilâni rabûti
ina a-ḫi-ki iš-ku-nu dum-qa
ina libbi-ki (ilu) É-a šar ap-si-i ib-na-a šú-bat-su
a-bu-ub la ma-ḫar ka-a-ši iš-ruq-[ki]
i-ša-tum uz-za na-mur-ra-ti pu-luḫ-t[i]
(ilu) É-a u (ilu) Marduk (ASAR-GALU-DUG) iš-ru-ku-nik-kim-ma
di-ni te-ni-še-e-ti ta-din-ni at-ti nâru rabi-ti nâru ṣir-ti nâ-ru eš-ri-e-ti.

Texte de S. 1.704, complété par 82-9-18, 5.311 (dans KING, *loc. laud.*).
53. *Mythologie de la Grèce antique*, p. 346.
54. Cylindre A, XI, 6 s. (*ISA.*, p. 148-149).
55. Sur Adad, cf. notre *Choix de textes...*, p. XXVII.
56. Le feu est fils d'Anou (cf. JASTROW, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I, p. 296).
57. *Maqlû* III, 25 ss.; cf. *maqlû* IV, 115 ss. et CRAIG, *Assyrian and Babylonian religious texts*, I, pl. XXXVII, 7; pl. XLI, 44 ss.
58. CRAIG, *op. laud.*, I, pl. 37, l. 7 s. :

qu-mi kaš-ša-pi u kaš-šap-ti
a-kul a-a-bi-ia a-ru-uḫ lim-nu-ti-ia.

59. Dans *šurpu* V/VI, 60 ss.
60. Inf., p. 269.
61. Dans *maqlû* II, 9 ss. Pour *Nusku* sublime messager de Bêl, cf. *Dun-gi*, dans *ISA.*, p. 278-279 et CRAIG, *op. laud.*, II, pl. 9, l. 5 : *sukallu ṣîru ša É-kur.*
62. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 43, l. 75 : (*ilu*) *Gibil šaqû ṣiru ašaridu rabû pâris purussi ṣiri ša* (*ilu*) *Anim* « Gibil, chef sublime, le premier, le grand, qui décide la sublime décision d'Anou ».
63. Tome I, p. 146.
64. Dans *šurpu* VIII, 14. Pour *Išum* = אֵשׁ, cf. *OLZ.*, 1909, col. 115.
65. OLDENBERG, *La religion du Véda* (trad. Henry), p. 86.
66. S[b], 1 s.
67. LAGRANGE, *ÉRS.*, p. 99.
68. Inf., p. 68.
69. C'est le sens de *šupuk šamê* : Cf. notre *Choix de textes...*, p. 271, n. 4.
70. Sur ces dieux, inf., p. 78 ss.
71. Sup., p. 5.
71[b]. ERMAN, *La religion égyptienne* (trad. Vidal), p. 95 s.
72. GRAY, *The Šamaš religious texts*, XV ss. Cf. ZIMMERN, *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl*, p. 14 s.
73. KING, *Babylonian magic and sorcery*, n° 1.
74. Dans notre *Choix de textes...*, p. 367.

75. Dans notre *Choix de textes...*, p. 367.
76. *Les religions orientales dans le paganisme romain*, p. 208.
77. LAGRANGE, *ÉRS.*, p. 83 ss.
78. Sur ces dieux, inf., p. 66 ss.
79. Inf., p. 287 s.
80. *KB.*, III, 1, p. 140-141.
81. Inf., p. 79 s.
82. FRANK, *Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter*, p. 30 s.
83. OLDENBERG, *La religion du Véda* (trad. Henry), p. 64.
84. Inf., p. 170.
85. Cf. LAGRANGE, *ÉRS.*, p. 14.

TROISIÈME LEÇON

LES DIEUX

Multiplicité des dieux. — Anou, Bêl, Êa. — Nergal. — Sin, Šamaš, Ištar. — Nin-ib, Mardouk, Aśour. — Nabou. — Les dieux de la nature. — La hiérarchie divine.

Multiplicité des dieux. — Nous avons vu, dans la précédente leçon, par quelle voie les Babyloniens s'étaient élevés à la conception du divin et quelles propriétés générales ils avaient exigées des dieux. Les puissances mystérieuses qui répandent leurs bienfaits sur la nature, telles que le feu et les cours d'eau, ils n'hésitaient pas à en faire des êtres supérieurs, divins, mais dont la personnalité restait assez effacée; il était difficile de dédoubler le dieu et l'élément auquel il était attaché. Par contre, les astres, et surtout les planètes, dont le mouvement incessant offrait à l'imagination le spectacle d'une vie éternelle, possédaient cette double nature d'êtres célestes et immortels qui, en même temps secourables et bons, présidaient aux destinées de l'humanité. Enfin, l'idée essentiellement sémitique du baal, cette idée qu'il ne peut exister une ville ou une région terrestre sans un possesseur et un maître, intervenait aussi dans la constitution du panthéon. Le bien aime à se répandre, dit le vieil adage de la scholastique : *bonum est sui diffusivum*. Cette idée dut être goûtée des Babylo-

niens et des Assyriens, qui multiplièrent à outrance les dieux bons. L'heure que nous consacrons à ces leçons ne suffirait pas, s'il fallait seulement énumérer les innombrables dieux que nous présente la théologie officielle. Non seulement les astres et les baals pénétrèrent de plain-pied dans le monde divin, mais chacun des dieux, créé sur le type des grands de la terre, eut son épouse et sa famille, sa cour et ses serviteurs, ses soldats et ses messagers, qui naturellement portaient aussi la marque divine. Nous ne pouvons suivre dans toutes ses manifestations cet éparpillement de l'idée du divin et nous devons nous borner à étudier les grandes figures du panthéon babylonien, à savoir ces dieux qui jouèrent un rôle sérieux dans la religion, qui eurent des adorateurs et un culte, ceux dont le nom se retrouve à chaque page de la littérature religieuse, comme dans les colonnes des annales historiques et dans les documents d'ordre privé. Nous laisserons de côté les créations purement artificielles de la théologie magique ou sacerdotale.

Anou. — En tête des dieux doit marcher le dieu du ciel, Anou. C'est une conséquence de la haute importance attribuée par la religion assyro-babylonienne au caractère céleste de la divinité[1]. On pourrait se demander si cette première place n'aurait pas été assignée à Anou, par suite de la réflexion qui, analysant le concept du divin et y trouvant, comme nous l'avons fait, la nécessité pour les dieux d'appartenir au monde céleste, aurait par suite regardé le seigneur des cieux comme le premier des dieux. Il faudrait dire alors que ce travail s'est opéré dès les origines, car le dieu Anou apparaît en tête du panthéon, dans les plus anciens textes, non seulement à Érech, dans l'inscription de *Lugal-zag-gi-si*[2], mais encore à Lagaš, dans les ins-

criptions de *Gù-de-a*[3], et à Our, dans les textes de Rîm-Sin[4]. Tous ces documents sont antérieurs à l'époque de Hammourabi et celui-ci ne fait que sanctionner la tradition des premiers âges quand il place, avant le dieu Bêl, « le dieu suprême » qui n'est autre qu'Anou[5]. Les deux autres grands baals, Bêl, seigneur du monde et de l'humanité, et Êa, le dieu de l'Apsou, forment avec Anou la triade suprême qui commande les autres dieux, aussi bien dans les textes historiques que dans la littérature religieuse ou magique. Il existe donc une véritable hiérarchie divine et le roi des dieux sera Anou, qui porte déjà ce titre dans les inscriptions de *Gù-de-a*[6], à Lagaš, et d'*Ur-engur*[7], à Our. Roi des dieux, Anou habite au sommet du ciel, dans un véritable empyrée qu'on appelle « le ciel d'Anou », et où se réfugient les dieux quand le déluge, débordant par-dessus les montagnes, envahit même le monde supérieur[8]. Il est là, assis sur son trône, dans l'attitude d'un Jupiter olympien, et devant lui sont placés les insignes du commandement : « le sceptre, le diadème, la couronne et la verge de l'autorité », qui doivent descendre du ciel sur la terre[9]. Aussi est-il le type du pouvoir suprême et, sur les koudourrous, on le représentera par le trône, où siègent les rois, et par la tiare qui symbolise la toute-puissance[10]. Cette tiare, il ne tient qu'à nous de l'apercevoir sur la voûte céleste, car une étoile, probablement Aldebaran, porte le nom de *Anna-aga*, c'est-à-dire « couronne d'Anou »[11]. Avec Bêl et Êa, il a sa promenade réservée sur l'écliptique qu'on partage en trois portions : la route d'Anou, la route de Bêl, la route d'Êa[12]. Le premier mois de l'année, le mois de Nisan, sera dédié à Anou et à Bêl[13], tandis que le second sera dédié à Êa[14].

Roi des dieux, Anou est aussi considéré comme leur père; c'est avec ce titre de « père des dieux », *abu ilâni*, qu'il apparaît aussi bien dans le code de Hammourabi [15] que dans le récit du déluge [16] et dans d'autres textes religieux [17]. Cela ne veut pas dire qu'on le regardait comme ayant procréé chacun des dieux. Nous verrons que, pour plusieurs dieux ou déesses, la mythologie les appelait spécialement fils ou filles d'Anou, mais quand on disait d'Anou qu'il était « père des dieux » on signifiait par là que le dieu du ciel jouissait, dans son royaume, de toute la considération et de toute l'autorité qui revient au père dans la famille. Ainsi les divinités de la Grèce saluaient Zeus du titre de « père ». Quant aux étoiles, qui — nous l'avons vu dans la précédente leçon — constituaient l'armée d'Anou, on leur disait : « Pour détruire les méchants, Anou vous a créées [18] ! » ce qui semblait bien impliquer une paternité directe d'Anou par rapport aux étoiles. La cosmogonie qui avait cours à Babylone et que nous retrouvons dans les écrits de Damascius, philosophe platonicien du sixième siècle de notre ère, ne plaçait pas Anou à l'origine des choses. Elle le faisait sortir, en même temps que Bêl et Êa, d'un couple antérieur *An-šár* et *Ki-šár*, qui représentaient respectivement le monde céleste et le monde terrestre. Ceux-ci émanaient eux-mêmes d'un autre couple Laḫmou et Laḫamou, monstres marins issus de la jonction entre l'eau salée de la mer et l'eau douce de l'apsou [19]. Même lorsqu'il s'agira d'organiser le monde et de créer le ciel et la terre, le dieu Anou ne sera pas choisi pour cette œuvre. Elle sera l'apanage de Mardouk [20], à Babylone, et d'Ašour [21], en Assyrie. C'est que, en effet, Anou ne jouit pas, sur terre, de la vogue à laquelle il eût pu

prétendre. La ville de Dêr, dans laquelle on l'honorait spécialement, n'exerça jamais la suprématie [22]. Sans doute, on adorait Anou dans Érech, la vieille cité qui joua un grand rôle dans l'histoire, et qui influença toute la littérature religieuse par la légende de son fondateur mythique, le demi-dieu Gilgamès. Mais son culte y fut rapidement effacé par celui de sa fille, Ištar, qui lui était inséparablement associée [23]. Celle-ci, non contente de s'installer près de son père dans le temple *É-an-na*, « la maison du ciel », avait réussi à y faire régner les pratiques lascives et dévergondées qui ont caractérisé ailleurs les cultes d'Astarté et d'Aphrodite, si bien qu'on appelait couramment Érech « la ville des courtisanes sacrées, des filles de joie et des prostituées » [24]. Anou disparaissait dans cette licence effrénée. A *Gir-su*, la ville sainte de Lagaš, le culte d'Anou eut aussi une certaine vogue, s'il faut en croire le nom du temple *É-an-na* « maison du ciel » ou « maison d'Anou », que les patésis *É-an-na-túm*, *Uru-ka-gi-na* et *Gù-de-a* se vantent d'avoir construit [25] et qui figure dans le nom du patési *É-an-na-túm*. Mais, là aussi, la fille d'Anou, la déesse Ninni, qui n'est autre qu'Ištar à la sumérienne, a supplanté son père et est devenue dédicataire du temple [26]. Ce ne sont pas, d'ailleurs, les seules usurpations dont le dieu du ciel devait être victime. La foudre qui atteint les sommets le renversera souvent de son trône suprême. Une tendance innée à tous les peuples est de placer en tête des dieux le dieu de la cité, au risque de supplanter celui qui occupe le premier rang de par sa nature et de par ses droits. Aussi ne nous étonnerons-nous pas si déjà dans l'inscription du roi d'Assyrie Toukoulti-Ninib I (vers 1250 av. J.-C.), nous voyons le dieu Ašour prendre carrément la première

place, suivi de Bêl et de Šamaš[27]. Dans le grand monolithe d'Ašour-naṣir-apla[28], il figure avant Anou et s'appelle « le roi de la totalité des grands dieux ». Ce même Ašour dérobera à Anou son titre de « père des dieux », comme en font foi les inscriptions de Sargon[29] et d'Ašourbanipal[30]; ou bien ce sera le dieu Bêl qui deviendra le « père des dieux » dans les inscriptions de Téglath-phalasar I[31], d'Ašour-naṣir-apla[32] et de Salmanasar II[33]. Le dieu Sin ne se contente pas de ce titre de « père des dieux »[34]; on le décore des noms d'Anou et d'*An-šár*[35]. A Babylone, une fiction épique montre Mardouk conquérant à la pointe de l'épée le titre suprême, par son combat contre Tiamat, et évinçant ainsi le vieil Anou qui a reculé devant le monstre[36]. Le dieu de la cité sans rivale peut alors posséder sans conteste l'*anûtu*, c'est-à-dire la dignité d'Anou[37].

La nécessité de donner à chaque dieu une compagne fit placer à côté d'Anou sa parèdre Antou dont la personnalité est restée sans relief. Elle eut pour rôle d'ouvrir, avec son époux, les listes de couples divins dans les textes religieux ou magiques, comme dans l'inscription du roi kassite Agoum-kakrime[38]. Ištar, la fille d'Anou, devint aussi fille d'Antou[39]. Dans les catalogues théologiques où l'on chercha à ramener les unes aux autres les divinités principales, Anou fut identifié au ciel, Antou à la terre, de sorte que ce furent la terre et le ciel qui constituèrent le couple primordial, exactement comme Οὐρανός et Γῆ dans la cosmogonie d'Hésiode[40].

Bêl. — Tout à côté du baal des cieux siège le baal de la terre, celui dont le nom, Bêl, signifie simplement « Seigneur » et qui était, en effet, le seigneur de l'humanité. Il avait absorbé en lui le dieu de Nippour,

En-lil, qui était un dieu de l'ouragan [41] et qu'on se représentait armé du déluge [42], si bien que les noms de Bêl ou d'En-lil persistaient côte à côte et pouvaient permuter dans les textes. En-lil pouvant se lire Illil, on comprend aisément que Damascius ait donné le nom de Ἰλλινος au second dieu de la triade suprême [43]. Quand Mardouk usurpera le nom et les titres de Bêl, on se souviendra du dieu de Nippour qu'on appellera « Bêl l'ancien » [44] pour le distinguer de son successeur.

En-lil, dieu de l'ouragan, apparut aux populations de Chaldée comme dieu de la force, et les souverains de Lagaš affirment tour à tour qu'ils ont été « doués de force par En-lil [45] ». Possédant l'arme terrible du déluge, c'est lui qui donnera à Rîm-Sin « son arme puissante » [46]. Le dieu de Lagaš, *Nin-gir-su*, est, dès les origines, le guerrier d'En-lil [47]. Mais c'est surtout comme baal du monde terrestre que le dieu En-lil ou Bêl a figuré dans le panthéon babylonien. Il est le « roi des pays » dans l'inscription de *Lugal-zag-gi-si* d'Érech [48], comme dans un texte d'*En-te-me-na* [49] ou dans les inscriptions des rois d'Our [50]. Le roi kassite, *Kurigalzu I* [51], et le roi d'Assyrie, Téglath-phalasar I [52], ne sont que l'écho de la tradition quand ils lui décernent le titre de Roi ou Seigneur des régions. Bêl est donc véritablement le dieu qui règne sur les régions terrestres et de là à en faire le roi de l'humanité il n'y avait qu'un pas. Hammourabi ne déclare-t-il pas [53] que c'est En-lil qui lui a accordé « les noirs de tête », c'est-à-dire les humains? C'est Bêl, en effet, qui, possédant la domination suprême sur les humains, peut en confier le gouvernement à tel ou tel représentant. Tantôt on reconnaîtra que c'est En-lil qui a élu le roi « en aimé de son cœur » [54], tantôt

on dira que le nom du monarque a été prononcé par En-lil[55], et que c'est En-lil qui lui a donné la royauté ou le sceptre du commandement[56]. En cela, Bêl usurpait un peu sur les fonctions réservées à Anou qui, nous l'avons vu, avait devant lui les insignes royaux. Comme Anou aussi il sera représenté, sur les koudourrous, par le trône et la tiare [57] et nous savons déjà que le premier mois de l'année lui était dédié en compagnie d'Anou. Il y avait donc une tendance à mettre de pair le roi du ciel et le roi de la terre, ce qui explique comment Bêl a pu être regardé non seulement comme « le roi de la totalité des Anounnakis » [58], c'est-à-dire des dieux terrestres, mais encore comme « seigneur des Igigis » [59], c'est-à-dire des habitants du ciel. Il fut appelé, lui aussi, père des dieux et il porte déjà ce titre dans une inscription d'*En-te-me-na* [60] et dans le cylindre de Téglath-phalasar I [61]. Dans le code de Hammourabi, il est le seigneur qui fixe les destins du monde [62]. C'était lui, d'ailleurs, qui assignait un bon destin à la brique sacrée du grand temple *É-Ninnû* de Lagaš [63]. Dans un hymne au soleil, l'endroit du monde où se décrètent les destins est la montagne de l'est qui s'appelle aussi le *Dul-azag* [64], dont une reproduction figurera dans le temple de Mardouk à Babylone [65]. L'un des cylindres de *Gù-de-a* assimile le temple de Lagaš à « la grande montagne », précisément parce que les dieux Anou et Bêl y fixent le sort de Lagaš[66]. « Le Grand Mont », *kur-gal,* en assyrien *šadû rabû*, devint l'un des noms du dieu Bêl, et son temple à Nippour, *É-kur*, ne signifiait pas autre chose que « Maison de la Montagne ». C'est à tort, croyons-nous, qu'on a vu dans cette montagne la terre elle-même. Il s'agit bien de la montagne de l'est où le dieu Bêl fixe les destinées du monde. C'est là qu'il

habite avec sa déesse parèdre Nin-ḫar-sag[67], « la dame de la Montagne », qui porte le titre de « mère des dieux »[68] et qui, comme nous le verrons, doit nourrir de son lait divin les futurs rois[69]. En tant que dieu spécial de Nippour, Bêl eut pour compagne Nin-lil[70], dont le nom n'était que le doublet féminin d'En-lil. Les Babyloniens traduisirent par *Bêlit* « la Dame », féminin de Bêl, et finirent par l'identifier avec Ištar.

Êa. — Avant d'étudier le troisième personnage de la grande triade babylonienne, il faut nous rappeler que, de même que les Grecs concevaient autour de la terre un fleuve immense du nom de Ὠκεανος, de même les habitants de la Chaldée se représentaient la circonférence terrestre comme enlacée par les eaux de l'apsou, d'où les Hébreux tirèrent le mot אפס « limite, fin »[71]. L'eau de l'apsou jouait un rôle tout à fait spécial dans les incantations et dans les rites divinatoires. Le nom même signifiait « demeure du savoir », car c'était grâce à l'eau de l'apsou que les mages pouvaient donner des recettes utiles pour le présent et d'heureuses prévisions pour l'avenir. On construisait dans les temples des sortes de réservoirs qui portaient, eux aussi, le nom d'apsou[72] et dans lesquels on plaçait l'eau sainte d'Éridou. C'était Éridou, la ville la plus méridionale de la Chaldée, qui faisait le trait d'union entre la terre et l'Océan qui l'entoure[73]. Là les fleuves du Tigre et de l'Euphrate venaient comme inonder toute la contrée de cette eau mystérieuse qui, jaillissant des sources, montait de ce qu'on pourrait appeler l'apsou inférieur, cette nappe d'eau qui prolongeait sous le sol le cercle de l'apsou. Le seigneur de ce domaine sacré était naturellement le dieu d'Éridou que les habitants du pays appelaient En-ki, c'est-à-dire « Seigneur de la terre »,

et qui s'identifia avec Ê-a dont le nom « maison de l'eau » s'employait primitivement sans le signe divin et servait à désigner les eaux de l'apsou [74]. On le représentait par un bouquetin à queue de poisson afin de faire ressortir le lien qui l'unissait à l'élément liquide [75], et nous avons vu déjà que c'était lui qui avait fourni les traits de l'Oannès, l'homme-poisson connu de Bérose [76]. Son titre était « roi de l'apsou », aussi bien dans la stèle des vautours [77] que dans les textes magiques conservés dans la bibliothèque d'Ašourbanipal [78]. Ou bien encore on l'appelait « roi d'Éridou » [79], afin de marquer que c'était le dieu local d'Éridou qui régentait les eaux de l'apsou. Son temple était « la Maison de l'apsou » [80] et, dans une incantation, on nous décrit cette demeure, avec son arbre merveilleux, le *kiškanû* dont les rameaux servent aux aspersions rituelles [81]. Le prêtre qui formulait les paroles magiques se donnait comme l'envoyé du dieu Êa, ou bien il prenait les titres d'incantateur et de fils d'Éridou [82]. Les eaux qui sanctifiaient le patient s'appelaient les eaux d'Êa, tandis que l'incantation qui accompagnait l'aspersion était l'incantation de l'apsou [83]. On voit par là le rôle immense que jouait le dieu Êa dans la littérature magique et, en même temps, dans les fonctions sacerdotales. Mardouk, son fils, allait le consulter dans les cas difficiles, bien qu'il fût lui aussi le magicien des dieux [84]. Car le dieu de l'apsou, de la « demeure du savoir », était le dieu de la suprême sagesse. Les patésis de Lagaš déclarent hautement qu'ils ont été « doués d'entendement par En-ki » [85], et Hammourabi reçoit du même dieu l'intelligence pénétrante, l'*igigallûtu* [86].

Maintes fois Êa portait les titres de « roi de sagesse, qui crée l'intelligence » [87], et on l'appelait encore

Nin-igi-azag « le seigneur à l'œil sacré » [88], pour signifier que la vision des choses saintes lui était dévolue. C'est à lui qu'il revenait de créer Adapa [89], l'homme sage par excellence, comme il lui incombait aussi de retirer la sagesse à quiconque abolirait les lois portées par Hammourabi [90]. Aussi ne sommes-nous pas trop étonnés de le voir rendre des oracles [91], bien qu'il empiétât en cela sur les fonctions de Šamaš, le dieu de la divination. Enfin, le sage Êa était le dieu architecte : on savait que le plan des temples devait venir du ciel, et *Gù-de-a,* l'homme au plan et à la règle graduée, prétend formellement que c'est En-ki qui lui a donné le plan du temple de Lagaš [92].

Les corps de métiers, charpentiers, orfèvres et tailleurs de pierres, avaient Êa pour patron et celui-ci prenait différents noms suivant qu'il appartenait à tel ou tel groupe [93]. Nous savions, d'ailleurs, par Bérose que c'était Oannès qui avait révélé aux hommes l'architecture, l'industrie et les différentes branches de la civilisation [94]. Une tradition voulait même que le dieu Êa eût été le créateur de l'homme et, dans une incantation, on l'appelait « le seigneur de l'humanité, dont les mains ont formé les hommes » [95]. Or, pour les Babyloniens, l'homme avait été pétri d'argile. C'est pourquoi Êa portait le nom de dieu-potier [96], et cette désignation nous rappelle les peintures du temple de Louqsor où le dieu égyptien Khnoumou façonne l'humanité sur le tour à potier [97]. En tant que créateur de l'homme, Êa était donc bien « le seigneur de l'humanité » et c'est à ce titre qu'on lui avait dédié le mois d'Aiar, le second mois de l'année [98].

Comme pour les autres dieux, la parèdre d'Êa n'était qu'un pâle reflet de son époux. Tantôt elle portait le nom de Nin-ki [99], c'est-à-dire « la dame de la

terre », tout comme Êa s'appelait En-ki « le seigneur de la terre ». Ou bien elle était Dam-ki-na que Damascius a transformé en Δαυχη [100] et qu'on décorait des titres les plus pompeux : « reine de tous les dieux [101] », « souveraine des dieux [102] » etc. Enfin Hammourabi nous présente la parèdre d'Êa sous le nom de *Dam-gal-nun-na*, c'est-à-dire « la grande épouse du Seigneur [103] ». Le Seigneur est désigné ici par l'idéogramme *nun* qui, accompagné du déterminatif des noms géographiques, s'employait pour désigner Éridou. Le culte de l'épouse d'Êa, comme le culte du dieu, ne pouvait être séparé de la ville sainte par excellence, la ville de l'apsou.

Nergal. — Avant de passer à la seconde triade, qui se compose des trois grands astres du ciel, il nous faut étudier un quatrième baal du monde, le dieu Nergal qui préside au royaume des morts. Nous avons vu déjà que les morts se réunissent dans un royaume souterrain, lieu de poussière et de ténèbres, où ils attendent les secours des vivants [104]. C'est là que règnent Nergal et son épouse Éreškigal. Le nom de Nergal signifiait « Seigneur de la grande demeure [105] », tandis que celui d'Éreškigal voulait dire « Princesse de la grande terre [106] ». Grande demeure ou grande terre, c'était une seule et même région : la région infernale [107]. Parfois on donnait à Nergal le nom de *Mes-tam-ta-è-a*, c'est-à-dire « Celui qui sort du *Mes-lam* », car le *Mes-lam* était le temple consacré au dieu des enfers dans la ville de Koutha [108]. Ce culte de Nergal à Koutha est attesté par des textes du temps de *Dun-gi* [109]. La Bible nous apprend, d'ailleurs, que les gens de Koutha, transplantés à Samarie par Sargon, n'eurent rien de plus pressé que de se faire une statue de leur dieu [110]. Chargé de peupler les

enfers, Nergal apparut aux Babyloniens comme un dieu de la destruction et spécialement de la destruction par le glaive. Aussi son idéogramme était-il simplement l'épée, et Hammourabi le conjure, dans son code, de frapper « de son arme forte[111] » quiconque abolirait ses lois. Dans ce même texte on l'appelle « le fort parmi les dieux, le lutteur, sans rival ». Et, en effet, Nergal était associé au dieu Nin-ib comme dieu de la guerre et de la chasse[112]. Ou bien on se le représentait comme un lion cherchant sa proie : une tête de lion était son symbole sur les koudourrous[113]. En même temps, Nergal était le dieu de la peste qui décimait les mortels : « Nergal, le seigneur du jugement, devant qui les démons jettent la peste sur les endroits cachés[114] ».

Dans le mythe de « Nergal et Éreškigal », le dieu marche à l'assaut, entouré de quatorze démons dont chacun garde une porte des enfers[115]. C'est alors qu'Éreškigal qui, auparavant, régnait seule sur les morts, l'accueille comme son époux : « Tu seras mon époux et je serai ta femme, je te ferai posséder la royauté dans la vaste terre (= les enfers), je placerai dans ta main la tablette de la sagesse : tu seras le seigneur, je serai la dame[116] ! » Lorsque la déesse Ištar descend aux enfers, Éreškigal la fait saisir par une foule de maladies qui ont leur siège dans le monde infernal. Le démon de la peste, Namtarou, n'était-il pas le messager de Nergal et d'Éreškigal[117] ? Quelquefois on donnait à Nergal une compagne du nom de *La-aṣ* « on ne sort pas[118] », car la région où se rendent les morts est essentiellement pour les Babyloniens la terre « d'où l'on ne revient pas », « d'où l'on ne sort pas »[119]. D'autres fois cette compagne sera *Mamitu*, ou *Mammetu* « l'instrument de la mort ». Elle pou-

vait, avec les dieux, fixer l'heure fatale où l'homme devait descendre dans la grande Terre[120].

Sin. — La première triade était composée des trois grands baals du monde, la seconde comprendra les trois astres par excellence, ceux qui président à la nuit et au jour : la lune, divinité mâle qu'on appelait le dieu Sin ; le soleil ou Šamaš ; et la planète Vénus qui fut, de tout temps, pour le Babylonien, la grande personnalité féminine du panthéon, la trop fameuse Ištar. Nous avons mis en tête le dieu Sin, car c'est lui qui ouvre la seconde triade dans les plus anciens textes[121]. De même que la nuit avait précédé le jour, l'astre des nuits apparaissait avant le soleil, et le dieu Sin était père de Šamaš et d'Ištar[122]. On le vénérait à la fois dans la ville d'Our, tout à fait au sud de la Chaldée, et dans la ville de Ḫarran au nord de la Mésopotamie. L'histoire d'Abraham nous indique assez qu'il y eut de toute antiquité des relations entre les deux villes. Mais à Our on vénérait le dieu Sin, sous son nom de Nannar, qu'on appelait « le jeune taureau puissant d'En-lil[123] », pour bien marquer qu'il s'agissait du croissant lunaire dont la forme rappelait deux cornes se rejoignant par la base. D'autres fois le croissant était considéré comme une arme, *askaru* ou *usqaru*, que le dieu-lune brandissait dans les cieux[124]. Chez les Égyptiens, on s'imaginait le croissant de la lune comme une barque qui s'avançait sans équipage sur le fleuve céleste[125]. De même, dans une hymne à Nannar, on s'adresse au dieu en ces termes[126] :

O barque, quand tu traverses le milieu du ciel, tu es le Seigneur...
Quand tu traverses, comme un vaisseau sur les flots !

Dans les rites magiques, c'est le dieu-lune lui-même qui fabrique la petite barque de l'incantateur[127]. Cornes, sabre ou barque, le croissant était, sur les monuments, l'image de Nannar. Quelquefois on bouclait le cercle lunaire afin de simuler la lumière cendrée qui est si visible en Orient. Du onzième au quinzième jour de la lune, ce n'était plus le croissant, mais bien la couronne du dieu qui se dessinait dans le ciel[128]. Aussi aimait-on à invoquer le dieu Sin sous le nom de *bêl agê* « seigneur du diadème »[129] et le poème de la création formulait comme loi que Sin prendrait chaque mois la forme d'une couronne[130]. Aussi était-ce à lui qu'il revenait de donner au nouveau roi les insignes du pouvoir suprême et on l'appelait « celui qui appelle à la royauté et qui donne le sceptre[131] ». Par contre, Hammourabi le priera d'enlever « la couronne et le trône de royauté » à quiconque tenterait d'abroger son code[132].

Par ses phases successives le dieu de la lune était tout désigné pour mesurer le temps. Sous cet aspect le présente le poème de la création : « Au début du mois, lui disait le créateur, tu montreras des cornes, pour déterminer six jours[133]. » Aussi est-il, par excellence, « le seigneur du mois »[134], et c'est à lui qu'il incombe de faire achever « dans les soupirs et les larmes, les jours, les mois, les années de gouvernement » du roi coupable[135]. Si la nouvelle lune est « un jeune taureau vigoureux dont les cornes sont fortes, dont les membres sont parfaits[136] », la lune à son déclin n'est-elle pas l'image de la décrépitude et de la vieillesse? Quand on représentera le dieu sous une forme humaine, on lui donnera les traits d'un vieillard[137]. Un hymne remarque qu'il est orné d'une barbe couleur de lapis-lazuli[138]. Ce vieillard barbe-bleue avait amassé

en lui toute la prudence et la sagesse des siècles. Téglath-phalasar I l'appelle le dieu sage [139], et le dieu lui-même se présente à nous comme « le sage parmi les dieux » [140]. Aussi voyons-nous que non seulement il tranche les décisions qui doivent régenter les cieux et la terre [141], mais qu'il formule même les décrets des grands dieux [142]. Un jour du mois, le *bubbulu*, qui tombait le vingt-neuvième jour de la lune, était consacré à la consultation de Sin par les dieux [143] :

O Sin, qui sors glorieusement de l'*É-kur*, (les dieux) t'interrogent et tu donnes la formule des dieux,
Le *bubbulu* est le jour où tu formules la décision pour les dieux grands!

Le lendemain de ce jour solennel, c'est-à-dire le trentième jour du mois, était consacré à la fête suprême du dieu-lune. Ce vieillard avait un nom mystérieux, *En-zu*, qu'on serait porté à traduire par « le seigneur qui sait », si *Gù-de-a* ne nous disait que *En-zu*, est celui « dont personne n'interprète le nom [144] ». Même les dieux ne pouvaient percer ce mystère : un hymne affirme que Sin est celui « dont aucun dieu ne pénètre le cœur profond [145] ».

Seigneur des jours, des mois et des années, père du soleil et de la planète Vénus, on aimait à imaginer ce vieillard vénérable à l'aurore des temps, et la vieille tradition babylonienne l'acceptait comme l'un des dieux créateurs. Hammourabi avait été créé par le dieu Sin [146] et, de même, son successeur Samsou-ilouna [147]. Aussi disait-on de Sin qu'il était celui « qui engendre toutes choses [148] », celui « qui engendre les dieux et les hommes [149] ». En cela il partageait la prérogative du dieu Êa qui était, comme lui, un dieu de la sagesse. Cette prérogative devait lui être enle-

vée par les théologies officielles qui attribueraient les honneurs de la création aux dieux nationaux, Mardouk et Ašour.

L'épouse de Sin était Nin-gal, « la grande dame », aussi bien à Our qu'à Ḫarran. Outre leur fils, Šamaš, et leur fille, Ištar, on leur attribuait encore la paternité du dieu du feu, *Nusku*, dont l'épouse était *Sadarnunna*[150]. C'est surtout dans Ḫarran que fut vénérée cette famille divine. Le dernier des rois babyloniens, Nabonide, fils de la prêtresse de Sin à Ḫarran, mit tout en œuvre pour restaurer leur temple *É-ḫúl-ḫúl*, « maison de l'allégresse », et donner à leur culte un nouvel éclat[151]. De Ḫarran le culte du dieu lunaire et de sa famille se répandit dans les pays araméens, si bien que, dans les inscriptions de Neirab, on vit figurer la déesse Nin-gal (Nikkal, נכל) et le dieu *Nusku* (נשך) à côté de Sahar, nom du dieu-lune en araméen[152].

Shamash. — Tous les peuples qui ont voué une adoration aux forces de la nature ont tourné leurs yeux vers le soleil, ce roi du jour et de la lumière, qui apporte à la terre et aux hommes la chaleur, la vie et la fécondité. L'idéogramme du soleil, comme celui de la lune, fut toujours précédé chez les Babyloniens du déterminatif des noms divins. Sur les monuments on représentait le dieu par un disque dans lequel des rayons ondulés permettaient de reconnaître le soleil parmi les autres astres. Les Sargonides ajoutèrent des ailes au disque solaire. Sur une intaille assyrienne, on voit le disque ailé sortant des monts de l'est, où les hommes-scorpions étaient chargés de le garder [153]. Mais, comme les autres dieux, Šamaš avait aussi une forme humaine. Alors on lui embranchait derrière les épaules deux rayons ondulés, caractéristiques du dieu de la lumière, et on l'exhibait tantôt

assis sur son trône [154] ou traîné sur son char [155], tantôt gravissant d'un pas léger la montagne de l'est [156], d'où chaque jour il s'élance pour sa course à travers les cieux. Toujours jeune, toujours vainqueur de la nuit, de l'hiver et des frimas, on aimait à le regarder comme un guerrier et on lui donnait le nom de *qurâdu*, c'est-à-dire « preux » [157]. Sous ce vocable on lui dédiait le septième mois de l'année, le mois de Tišrî [158]. Le héros Gilgamès, qui n'était qu'un reflet du dieu-soleil, avait reçu de lui « un cœur qui ne dort pas » [159] et était chargé par lui de lutter contre le terrible géant *Humbaba* [160]. Et pourtant le caractère de dieu guerrier n'était pas le plus frappant des attributs du soleil. Les dieux de la guerre et des armes étaient plutôt Nergal et Ninib. Avant tout, Šamaš était dieu de la justice. Au lieu de considérer les rayons solaires comme des flèches que Phœbus lance sur les mortels, on en faisait un filet qui enlaçait dans ses mailles les transgresseurs des lois divines et humaines. Quand, dans le mythe d'Étana, l'aigle veut dévorer les petits du serpent, un des aiglons lui dit [161] :

Ne les mange pas, ô mon père! Le filet de Šamaš te saisirait,
Le filet, le charme de Šamaš passeraient sur toi et te saisiraient...
Celui qui dépasse la frontière de Šamaš, Šamaš le met à mal!

Le mal recherche les ténèbres, et la lumière du soleil empêche le coupable de fuir la justice. Dans un hymne à Šamaš on chantera [162] :

Tu brises la corne de celui qui médite le mal, de celui qui, dans la fixation des bornes, cherche à changer le domaine!
Tu jettes en prison le juge inique! Celui qui reçoit des pourboires, celui qui n'agit pas avec droiture — tu places son péché sur lui!

Aussi fait-on remarquer, dans une inscription de *Gù-de-a*, que le dieu-soleil « foule aux pieds l'iniquité [163] », et, dans une inscription d'*Ur-engur* nous apprenons que c'est « selon les lois équitables du dieu-soleil » [164] que le roi a pu faire régner la justice. Quand Hammourabi parle de son successeur : « Que, grâce à l'ordre de Šamaš, le grand juge des cieux et de la terre, il fasse régner le droit dans le monde [165] ! » et le monarque lui-même est le « roi du droit, à qui Šamaš a accordé les choses de la justice [166] ». Le code est consacré par le relief qui représente le dieu Šamaš, bien reconnaissable à ses rayons, en train de dicter ses lois à Hammourabi. Sur les koudourrous comme sur les inscriptions historiques, Šamaš porte le titre de « juge des cieux et de la terre [167] ». On l'appelle même le « grand juge des dieux [168] » ou le « juge sublime des Anounnakis [169] », c'est-à-dire de la totalité des dieux terrestres. Il est, en même temps, « celui qui fait marcher droit » les dieux et les mortels [170]. Aussi est-il, par excellence, le *bêl dîni* « seigneur du jugement » [171], et son temple à Babylone s'appelait, dès les plus anciens temps, *É-di-kud-kalama*, c'est-à-dire « la maison du juge du monde ». Dans les textes magiques, il figure comme dieu juge, avec Sin, dont la lumière perce les ténèbres de la nuit et poursuit les malfaiteurs nocturnes [172]. Le dieu du feu les remplacera parfois dans l'exercice de ces fonctions. Nous avons vu pourquoi [173].

De même que Gilgamès était le reflet de Šamaš comme guerrier, il le représentait aussi en tant que juge. Un hymne l'interpelle en ces termes [174] :

Tu juges comme un dieu...
Tu te tiens debout sur la terre, tu parfais le jugement !
Ton jugement n'est pas modifié, ta parole n'est pas méprisée !

Tu interroges, tu scrutes, tu juges, tu examines et tu fais marcher droit!
Šamaš a confié à ta main jugement et décision;
Les rois, les officiers, les princes s'inclinent devant toi:
Tu examines leurs lois, tu tranches leurs décisions!...

On sait le grand rôle joué par Apollon, chez les Grecs, en tant que dieu de la divination et du trépied magique. Chez les Babyloniens les devins se réclameront de Šamaš qui, avec le dieu Adad, préside aux visions de l'avenir soit par l'eau, soit par l'huile, soit par quelque autre élément [175]. Šamaš et Adad sont les *bêlê bîri* « seigneurs de la divination ».

La classe des devins occupe la première place dans le temple de Šamaš à Sippar, car c'est dans cette ville que fut surtout honoré le dieu-soleil [176]. Nous avons encore le relief de Nabou-apla-iddin (vers 883-852) sur lequel est représenté Šamaš « habitant le temple du soleil qui se trouve dans Sippar [177] ». Le dieu, assis dans son naos, tient de la droite le sceptre et l'anneau, exactement comme sur le code de Hammourabi. Devant le naos se trouve le disque aux rayons ondulés, posé sur une table [178]. Ainsi avons-nous sous les yeux le dieu lui-même et l'astre qu'il personnifie. L'inscription, gravée sur la stèle, rappelle comment le roi rétablit les offrandes et les sacrifices qui avaient été négligés dans la ville [179]. Nabuchodonosor II avait reconstruit le temple de Sippar [180]. Nabonide relate comment lui-même y retrouva le cylindre de fondation de Narâm-Sin, fils de Sargon l'ancien [181]. A côté de Šamaš on honorait, à Sippar, son épouse Aya et leurs enfants *Kettu* et *Mêšaru*. Ceux-ci étaient la personnification de deux abstractions : la Justice et le Droit. Ils étaient bien les fils de Šamaš, puisque c'était de lui qu'émanait toute justice. Enfin on connaissait aussi *Bu-ne-ne*, le dieu

cocher qui devait atteler le char du soleil et le conduire sur la route des cieux [182]. Nous n'avons pas à insister sur cette image classique du char du soleil.

Un autre lieu de culte était Larsa, aujourd'hui *Senkereh,* au pays de Šoumer. Le mur de la ville portait comme vocable « le dieu-soleil est vainqueur des pays ennemis » [183]. Le temple s'appelait, comme à Sippar, *É-Babbar* « Maison du soleil ».

Ishtar. — Lorsque les Grecs recherchaient les origines de leur déesse Aphrodite, ils tournaient les yeux vers l'Orient. La déesse de l'amour et des plaisirs était venue de Chypre. Les Chypriotes l'avaient accueillie de Phénicie et les Phéniciens l'avaient empruntée aux Assyriens et aux Babyloniens. En Chaldée elle était bien chez elle et son nom d'Ištar était un simple appellatif « la bienveillante » [184], qui appartenait très probablement au même thème que celui du dieu des Assyriens, Ašour. Elle était la déification de la planète Vénus, car elle déclare, elle-même, qu'elle est à la fois Ištar, déesse du soir, et Ištar, déesse des matins [185]. Ce double caractère en avait fait un personnage extrêmement complexe, tantôt fille d'Anou et tantôt fille de Sin, tantôt déesse de l'amour et tantôt déesse de la guerre, parfois se présentant à nous avec une double nature, à la fois mâle et femelle, comme cette Ištar barbue que nous ont rendue les fouilles de Suse [186] et qui fut vraiment le prototype de l'Aphrodite barbue, vénérée à Chypre, au dire de Macrobe [187]. Pour les astrologues, Ištar mâle était la déesse du matin, Ištar femelle était la déesse du soir [188]. Ce fut le côté féminin qui l'emporta chez les Babyloniens, tandis que les Arabes vénérèrent l'étoile du matin comme un dieu, *Atthar,* eux qui avaient fait du dieu-soleil une divinité féminine [189].

Il nous serait difficile de dire qui apparut la première, de la fille d'Anou ou de la fille de Sin. A Érech, Ištar était considérée comme fille d'Anou et de sa parèdre Antou[190]. C'était vraiment l'Aphrodite Οὐρανία, non seulement par sa descendance du dieu du ciel, mais encore par ses mœurs et son culte. Les rois qui avaient Érech sous leur domination n'hésitaient pas à s'appeler les époux chéris d'Ištar[191], et celle-ci nous est présentée, dans l'épopée de Gilgamès, s'ingéniant à séduire les mortels pour jouir de leur commerce[192]. Son culte comportait les pratiques les plus éhontées, s'il faut en croire les vieilles légendes dans lesquelles Érech est appelée la « ville des courtisanes sacrées, des filles de joie et des prostituées »[193]. La déesse avait réussi à s'implanter aussi à Lagaš où son temple portait le même nom qu'à Érech : *É-an-na* « maison du ciel »[194]. Dans toute la littérature religieuse on conserva le souvenir du temple *É-an-na,* d'Érech. On savait que *Kutir-Naḫḫunte,* roi des Élamites, l'avait pillé vers l'an 2285, et Ašourbanipal raconte comment il ramena la statue de la déesse, après sa campagne victorieuse jusqu'à Suse[195].

Différente à l'origine, mais finissant par se confondre avec l'Ištar d'Érech, c'est une tout autre figure cette Ištar de Ḫallab qui, dans les plus anciens textes, apparaît comme fille de Sin. Elle est sœur de Šamaš et, de même que celui-ci porte le titre de *qurâdu* « le preux », elle s'appellera *qarittu*[196] « la vaillante » ou *qaritti ilâti* « la vaillante parmi les déesses[197] ». C'est le type de l'Aphrodite guerrière. *Gù-de-a* l'appelle « la dame des batailles[198] », tandis que Hammourabi la qualifie de « dame du combat et de la mêlée, qui déchaîne mon arme[19] ». Celui-ci dit encore qu'il s'est servi de « l'arme forte » que lui

ont accordée le dieu Za-mà-mà et la déesse Ištar [200]. Dans une ode à Hammourabi on chante [201] :

Ištar t'a accordé la mêlée et le combat,
Qu'est-ce que tu attends encore ?

Chez les Assyriens, l'Ištar guerrière jouit d'une grande vogue. C'est elle que, sous le nom d'Irnina (déformation du nom sumérien Inninna), Ašour-rêš-iši décrit sous les traits de « l'héroïne dans le combat, celle qui n'épargne pas les ennemis d'Ašour [202] ». Pour Téglath-phalasar I elle est « la première parmi les dieux, la dame de la mêlée, qui attise les combats [203] ». Aussi la reconnaissons-nous dans « l'étoile de la lamentation qui fait se battre des frères qui étaient en bons termes, qui fait abandonner à l'ami l'amitié [204]. » Elle force l'entrée des enfers où demeure sa sœur Éreškigal, l'épouse de Nergal [205]. Dans tout cet épisode de la descente d'Ištar aux enfers, elle est désignée comme la fille de Sin et la sœur de Šamaš, mais elle est en même temps la déesse de l'amour et de la fécondité, puisque, durant son absence, les animaux ne se reproduisent plus. L'Ištar de la guerre et l'Ištar de l'amour ont donc parfaitement fusionné. Ištar est à la fois la sœur du soleil qui prodigue aux hommes la lumière et la vie, et la sœur de la déesse des enfers, qui préside aux ténèbres et à la mort.

Comme les autres divinités astrales, Ištar fut représentée par l'astre qu'elle personnifiait [206]. Mais les Assyriens insistèrent, dans leurs images, sur son caractère de déesse de la guerre. Dans un songe accordé à un voyant d'Ašourbanipal elle porte le carquois à droite et à gauche, tenant l'arc dans sa main et dégaînant l'épée acérée [207]. C'est elle qui a confié aux mains d'Asaraddon l'arc solide et le fort javelot [208].

Aussi, quand on voulait en donner une fidèle reproduction, avait-on soin de lui mettre l'arc entre les mains et d'y joindre parfois l'épée et le carquois [209]. On la plaçait volontiers sur un char traîné par sept lions [210], et la mythologie rangeait le lion parmi les amants d'Ištar [211]. On l'appelait elle-même « un lion terrible [212]. »

Outre les villes d'Érech et de Ḫallab, Ištar jouit d'un culte spécial à Agadé, sous le nom d'Anounit [213]. Elle avait retiré le roi légendaire, Sargon l'ancien, de sa condition modeste pour le faire régner sur la capitale du pays d'Akkad [214]. Son temple *É-ul-maš* y resta toujours célèbre [215]. Nabonide raconte comment, depuis Sargon et Narâm-Sin, on n'avait pu déterrer le cylindre de fondation du temple, malgré les recherches du roi kassite, Kourigalzou, et du roi d'Assyrie, Asaraddon, et comment lui, Nabonide, eut le bonheur de le retrouver grâce à un oracle des dieux Šamaš et Adad [216].

Un temple du même nom était dédié à Anounit dans Sippar [217]. Il s'agissait toujours de l'Ištar guerrière, car Nabonide la décrit comme « la dame du combat, qui porte l'arc et le carquois [218] »; elle est aussi la planète Vénus, puisque c'est elle qui rend favorables les présages de Nabonide, au lever et au coucher du soleil [219]. Elle disait [220] :

Pour accomplir les présages de mon père Sin, je me lève, je me lève avec perfection.
Pour accomplir les présages de mon frère Šamaš, je me lève, je me lève avec perfection.

En Assyrie on adorait spécialement l'Ištar guerrière à Ninive et à Arbèle. C'est l'Ištar d'Arbèle qui apparaissait dans le rêve que nous

avons mentionné plus haut[221]. A Ninive, son temple *É-mis-mis* ou *É-maš-maš* était déjà célèbre au temps de Hammourabi[222], tandis que la mention de l'Ištar d'Arbèle n'est pas antérieure à Sennachérib[223].

Le culte d'Ištar se répandit avec une telle extension, sa prédominance sur les pâles figures féminines du panthéon fut tellement accusée, qu'elle finit par les absorber toutes et qu'elle devint synonyme du nom commun « déesse ». On put même l'employer au pluriel *ištarâti* pour signifier « les déesses » et cela non seulement à une époque tardive, mais déjà au temps de Hammourabi, comme on le voit dans l'une de ses lettres à Sin-idinnam[224]. Une porte de Babylone portait le nom de « grand'porte d'Ištar »[225] et elle y avait un temple spécial, *É-tûr-kalama*[226]. Une année du règne de Hammourabi était datée par la construction d'un trône à la déesse Ištar[227]. On voit combien fut répandu, dès les origines, le culte de la déesse. On ne s'étonnera pas de la voir émigrer en Phénicie et au pays de Canaan, sous le nom d'Astarté. Dans ses voyages elle perdra de plus en plus son caractère de déesse guerrière et n'apparaîtra plus aux hommes que sous les traits de la femme qui oublie les pudeurs et les délicatesses de son sexe pour présenter ses seins nus à l'adoration de ses fidèles.

Nin-ib. — Nous grouperons dans une troisième triade des dieux complètement différents d'origine et de nature, mais qui ont eu ceci de commun, d'être les grands dieux nationaux : Nin-ib, dieu de Šoumer; Mardouk, dieu de Babylone; Ašour, dieu de l'Assyrie. Nous avons dit Nin-ib dieu de Šoumer, et cela pourrait sembler étrange, puisque Nin-ib n'apparaît guère dans les inscriptions de Šoumer et d'Akkad : à peine si l'on relève son nom dans les dates de *Dun-gi*, roi

d'Our[228]. Mais c'est Nin-ib qui se dissimule sous le nom de *Nin-gir-su*, dieu de Lagaš et baal de *Gir-su*, quartier saint ou acropole de la ville. *Nin-gir-su* est, en effet, le fils d'En-lil[229], c'est-à-dire du dieu Bêl, et il a été procréé par « la grande montagne[230] », autre nom du dieu Bêl. Le dieu Nin-ib est « le premier-né de Bêl[231] » et « l'enfant d'En-lil[232] », il est le rejeton de l'*É-kur*[233] que nous savons être le temple de Bêl. *Nin-gir-su* est, par excellence, le dieu guerrier, et son titre habituel est « champion d'En-lil[234] » ; on l'appelle encore « le roi dont les contrées ne supportent pas la force pesante[235] », ou bien « le guerrier *Nin-gir-su*, savant aux combats[236] ». Nin-ib est, dès les origines, le dieu de la guerre : c'est lui qui a doté Hammourabi de son arme sublime[237]. Il est « le fort qui détruit le méchant et l'ennemi[238] », et on l'appelle « le champion des dieux célestes[239] », « le champion d'En-lil[240] ». En tant que dieu guerrier, *Nin-gir-su* est « roi de l'arme », non seulement dans les textes de *Gù-de-a*[241], mais aussi dans les textes magiques de basse époque, où il porte le titre de *bêl kakki* « seigneur de l'arme[242] ». Le même titre est dévolu à Nin-ib[243] et nous savons déjà que c'est lui qui remet à Hammourabi son arme sublime. Bien plus, *Nin-gir-su* est armé de deux armes, le *šár-ur* et le *šár-gaz*[244], or, dans un texte, le dieu Nin-ib affirme qu'il porte *šár-ur* à sa droite et *šár-gaz* à sa gauche[245]. On ne peut désirer identification plus complète et nous verrons que la déesse *Ba-ú*, parèdre de *Nin-gir-su*, est aussi la même que *Gu-la*, parèdre de *Nin-ib*.

Nous n'insistons pas sur les caractères de Nin-ib en tant que baal de *Gir-su* et nous reviendrons, dans la prochaine leçon, sur ses rapports avec la cité de son choix. Il nous faut, pour le moment, déterminer

la nature de ce dieu. Il est essentiellement le dieu de la guerre et des armes. Dans le cylindre d'Ašourbanipal on déclare qu'il est « le javelot fort, le grand, l'enfant d'En-lil » et que « avec sa flèche pointue il enlève la vie des ennemis » du roi [246]. Il est, en même temps, dieu de la chasse et partage ce titre avec le dieu des enfers, Nergal [247]. Les annales d'Ašour-naṣir-apla qui débutent par une longue dédicace au dieu Nin-ib insistent sur ses attributs guerriers. Nous venons de voir que Nin-ib est appelé par Ašourbanipal « le javelot », *tartaḫu*, et, dans une hymne [248], on dit formellement qu'il est l'étoile KAK-SI-DI dont l'idéogramme se traduit précisément par *tartaḫu*. Cette étoile KAK-SI-DI est le signal de la chasse [249], tout comme Nin-ib est le dieu de la chasse. Un texte astronomique constate que KAK-SI-DI a son lever héliaque au mois de Tammouz [250], et c'est précisément le mois de Tammouz qui, dans la liste des mois, est consacré « au guerrier Nin-ib [251] ». Aussi bien les calculs astronomiques de Jensen que ceux de Kugler n'ont pas eu de peine à prouver qu'il s'agissait de Beteigeuze d'Orion, qui est l'étoile de la flèche (du *tartaḫu*), lancée par l'étoile de l'arc, Sirius [252]. Pourquoi alors ne pas identifier Nin-ib avec Orion, dont le baudrier et la lance ont toujours attesté le caractère guerrier? On sait combien les Grecs ont insisté sur les côtés farouches d'Orion, qui ne se lassait pas des combats et de la chasse. Le prototype en est dans le dieu Nin-ib qui fut non pas, comme on l'a prétendu, le soleil d'été ou le soleil surgissant à l'est, mais bien la constellation d'Orion qui marchait à la tête des étoiles. Si celles-ci s'appelaient l'armée d'Anou [253], elles étaient aussi l'armée de Nin-ib [254]. Ce qu'il y a de plus intéressant dans cette identification, c'est que Nin-ib dont

le mois est, comme nous l'avons vu, le mois de Tammouz, était en même temps le dieu sanglier[255]. Tout le monde sait que le mythe d'Adonis n'est qu'un reflet de celui de Tammouz, emprunté par les Phéniciens aux Assyriens. Il est donc fort probable que la mort d'Adonis sous la dent du sanglier est un écho de cette imagination qui voyait un dieu sanglier dans la constellation d'Orion et une victime dans le dieu de la récolte qui mourait sous l'ardent soleil du mois de Tammouz.

Une personnalité qui devait naturellement se fondre avec Nin-ib, c'était celle de Za-mà-mà, le dieu de Kiš. Sans doute les textes magiques, toujours préoccupés de sauvegarder le plus grand nombre de divinités, mettaient côte à côte Za-mà-mà et Nin-ib, comme ils laissaient une distinction entre Nin-ib et *Nin-gir-su*. Mais le dieu de Kiš était, comme Nin-ib et *Nin-gir-su*, le dieu de l'arme. Si, dans un texte, c'est Nin-ib qui a donné à Hammourabi son arme sublime[256], dans l'épilogue du code le même monarque déclare que c'est Za-mà-mà et Ištar qui lui ont octroyé son arme forte[257]. Si Nin-ib est véritablement l'arme du ciel, on appelle Za-mà-mà « l'arme des grands dieux[258] ». Hammourabi décrit ce Za-mà-mà comme « le grand guerrier, fils aîné de l'*É-kur*, qui marche à ma droite » et il le charge de briser, dans le combat, l'arme de celui qui modifierait le code[259]. Nous retrouvons là encore notre dieu Nin-ib, le dieu guerrier, rejeton du temple d'En-lil. Dans les koudourrous on lui donne pour symbole une massue à tête d'animal ou parfois deux massues qui correspondent aux armes *šár-ur* et *šár-gaz* du dieu Nin-ib[260]. D'ailleurs, Za-mà-mà ne se gênera pas pour prendre comme déesse parèdre la déesse *Ba-ú*[261], qui fut, de

toute antiquité, l'épouse légitime de *Nin-gir-su,* c'est-à-dire de Nin-ib.

Un dieu Ouraš, primitivement dieu de Dil-bat, et dont l'idéogramme IB interchangeait parfois avec Nin-ib[262], fut, lui aussi, assimilé à notre dieu de Šoumer. Ouraš était spécialement le seigneur des plantations et c'est pour cette raison que Hammourabi se vante d'avoir « étendu les plantations de Dil-bat et annoncelé les tas de blé pour le dieu Ouraš[263] ». Ainsi Nin-ib, sous son nom de *Nin-gir-su,* devint « le seigneur de la plantation[264] » ou encore « le dieu des champs et des canaux qui donne la fertilité[265] ». De là son rôle comme seigneur des bornes et des districts[266].

On devine à quelles glorieuses destinées le dieu de la guerre était appelé au pays d'Ašour. Ce fut surtout le roi Ašour-naṣir-apla qui contribua à sa grandeur. Dans la ville de Kalḫou, aujourd'hui *Nimrûd,* un peu au sud de Ninive, il avait édifié un temple où figurait la statue colossale du dieu et il avait établi des prescriptions pour le culte et les fêtes de Nin-ib[267]. En l'an 650, quatre habitants de Kalḫou relatent un don qu'ils ont fait à Nin-ib, le dieu de la cité[268]. Inutile de dire que, dans les représentations du dieu, on lui donnait comme emblèmes les armes les plus variées. Caractéristique était « l'arme aux cinquante têtes » qui est signalée dans les hymnes du dieu[269]. Or, parmi les dates de *Gù-de-a*, nous trouvons « l'année où il fabriqua la masse d'armes, aux cinquante têtes, de *Nir-gir-su* » et « l'année où il fabriqua l'arme *mi-ib* (ou *mi-ni-ib*) aux cinquante têtes[270] ». Ce nombre fatidique de cinquante reparaît dans le nom de l'*É-Ninnû* « maison des cinquante », le fameux temple de *Nin-gir-su*, à Lagaš.

La déesse parèdre de *Nin-gir-su* était *Ba-ú*, qui naturellement sera donnée aussi comme parèdre de Nin-ib. Elle est, avant tout, la fille aînée d'Anou ou simplement la fille du ciel pur[271]. Divinité céleste par excellence, son épithète ordinaire est « la femme bienveillante[272] ». Dans un cylindre de *Gù-de-a*, on dit qu'elle insuffle le souffle de vie[273]. Son grand honneur était de figurer à côté de *Nin-gir-su*, le dieu de Lagaš, et les incantations les font encore marcher de pair[274]. Au jour du nouvel an avait lieu le mariage entre *Nin-gir-su* et *Ba-ú*[275]. C'était le jour où elle entrait dans le thalame et où on lui apportait les présents de noce : bœufs, moutons, dattes, beurre, volatiles et poissons[276]. On connaissait les sept vierges jumelles qui étaient nées de l'union de *Nin-gir-su* et de *Ba-ú*[277]. Dans les textes de la première dynastie de Babylone, *Ba-ú* est supplantée par *Nin-karrak*, qui est aussi la fille d'Anou[278]. C'est elle qui doit enlever la santé et infliger la maladie à celui qui abroge les lois de Hammourabi[279]. Elle est donc la déesse de la médecine et, dans un texte magique, on l'appelle « la grande doctoresse[280] ». En cela elle s'identifie avec *Gu-la* qui est, dans les textes postérieurs à la première dynastie de Babylone et dans les textes religieux, la parèdre de Nin-ib[281]. Aussi confondait-on *Gu-la* et *Ba-ú*, comme on confondait *Nin-karrak* et *Gu-la*. C'est *Gu-la* qui inflige les maladies, dans les imprécations des koudourrous[282], comme faisait Nin-karrak dans le code de Hammourabi. En outre, *Gu-la* habite les cieux d'Anou[283]. Bien plus, elle doit être fille d'Anou, car les étoiles sont filles d'Anou[284], et un texte désigne *Gu-la* comme « la mère miséricordieuse parmi les nombreuses étoiles des cieux[285] ». Cette étoile est une étoile de vie

d'après les attributs de *Ba-ú*, une étoile qui donne la santé d'après les attributs de *Nin-karrak* et de *Gu-la*. Elle est dans un rapport spécial avec Orion, puisque nos trois déesses sont toutes parèdres de *Nin-ib* ou *Nin-gir-su*. Enfin *Gu-la* avait pour animal spécial le chien qui figure à côté d'elle, ou comme son symbole, sur les koudourrous [286]. On peut donc l'identifier avec Sirius dans la constellation du Chien. Les rapports de Sirius et d'Orion ont été accentués dans la mythologie grecque. Pour la mythologie babylonienne, Sirius, c'est-à-dire *Gu-la*, aurait guéri les blessures et les maladies causées par Orion, c'est-à-dire *Nin-ib* [287].

Mardouk. — Ce que fut *Nin-gir-su* pour Lagaš, Mardouk le fut pour Babylone, Ašour pour l'Assyrie. La gloire de Babylone rejaillit sur Mardouk, comme celle de Ninive rejaillissait sur Ašour. De même que Babylone prenait le rang suprême parmi les villes de Šoumer et d'Akkad, de même Mardouk s'avançait au premier rang dans la procession des dieux. Quand l'Assyrie se sentira assez forte pour constituer un royaume indépendant et rival de Babylone, le dieu Ašour conquerra la première place dans le panthéon assyro-babylonien.

Mardouk fut un dieu accapareur, et, par le fait même, il est difficile de savoir quels attributs lui convenaient à l'origine. Une vieille chronique babylonienne le montre déjà s'irritant contre Sargon l'ancien, qui a commis le mal, et occasionnant une famine en Babylonie [288]. Le deuxième roi de la première dynastie de Babylone, Soumou-la-ilou, construit un trône orné d'or et d'argent pour le dieu Mardouk [289]. On voit que, de toute antiquité, Mardouk apparaît comme le dieu local de Babylone. C'est surtout au

temps de Hammourabi que se développera la gloire de Mardouk. Le monarque aimait à s'appeler « celui qui réjouit le cœur du dieu Mardouk[290] » ou encore « le pasteur chéri de Mardouk[291] ». Son code débute ainsi : « Lorsque le dieu suprême, roi des Anounnakis, et Bêl, seigneur des cieux et de la terre, qui fixe les destins du monde, à Mardouk, le fils aîné d'Êa, lui eurent destiné la domination sur la totalité des hommes, l'eurent rendu grand parmi les Igigis etc... ». Déjà à cette époque Anou et Bêl ont cédé à Mardouk le gouvernement du monde et lui ont donné une place de choix parmi les dieux célestes (les Igigis). L'inscription de Samsou-ilouna, successeur de Hammourabi, s'ouvre par un début similaire à celui du code. Nous y voyons Anou et Bêl octroyant à Mardouk le commandement des quatre régions de la terre et le nommant d'un nom sublime parmi les Anounnakis, c'est-à-dire les dieux de la terre[292]. L'un et l'autre texte appellent Mardouk fils aîné du dieu Êa. C'est le titre que conservera jusqu'à la fin le dieu de Babylone. C'est ce qui le constituera dans un rapport spécial avec l'apsou, la magie, le sacerdoce. Mardouk sera, en effet, le fils aîné de l'apsou. Comme tel il lui appartiendra de faire naître la verdure, les céréales et les plantes[293]. N'est-ce pas l'eau douce venue de l'apsou qui donne à la terre sa fertilité ? Il porte le nom d'Asar-ri qui se trouve déjà dans un texte de *Gù-de-a* et qui fait de Mardouk un véritable Osiris babylonien[294]. Êa, roi de l'apsou, était le dieu de la sagesse profonde. Déjà Hammourabi lui associe Mardouk comme dieu qui accorde la sagesse, et plus tard ce dernier apparaîtra comme le dieu au vaste entendement qui non seulement possède toute sagesse, mais encore crée la sagesse et la distribue aux hommes.

Le mois de marḫešwan lui sera dédié en tant que « très sage parmi les dieux[295] ». C'est pourquoi Adapa le fils d'Êa dans Éridou, qui n'est qu'un reflet de Mardouk comme Gilgamès était un reflet de Šamaš, possédera avant tout la sagesse[296]. En tant que dieu de la sagesse, Mardouk aura à lutter, aux origines du monde, contre Tiamat, la perturbatrice de l'ordre et la créatrice des êtres monstrueux[297]. Le dieu Êa reconnaît avec une certaine complaisance cette usurpation de Mardouk sur son propre domaine. Quand son fils vient le consulter pour savoir ce qu'il faut faire dans telle circonstance critique : « Mon enfant, lui répond Êa, qu'y a-t-il que tu ne saches et que pourrais-je t'apprendre? Ce que je sais, tu le sais aussi[298] ! » Êa était le dieu des mages qui se réclamaient de lui ou de sa ville sainte, Éridou, dans leurs pratiques. Le prêtre *âšipu*, l'incantateur par excellence, en appellera tantôt à Êa, tantôt à Mardouk, tantôt aux deux, comme dans la série d'incantations contre les esprits mauvais[299]. L'incantation qu'on appelait d'abord « incantation d'Êa », « incantation de l'apsou », « incantation d'Éridou », s'appellera bientôt « incantation d'Êa et de Mardouk », finalement « incantation de Mardouk[300] ». Comme ces incantations servaient surtout à la médecine, le dieu Mardouk sera celui qui rend une vie nouvelle au malade; on l'appellera « Mardouk, le magicien des dieux, qui, par son incantation, fait revivre le mort[301] » ou plus simplement « le maître de la vie[302] » et le dieu « médecin[303] ». Nous savons que, dans une tradition, Êa était regardé comme le dieu potier qui façonne l'humanité[304]. Cet honneur insigne reviendra à Mardouk, dans le grand poème de la création, où nous le trouvons faisant l'homme avec son propre sang, tandis que,

dans la cosmogonie chaldéenne, il crée avec la collaboration de la déesse Arourou, « la semence de l'humanité[305] ». On alla plus loin encore et on l'appela « le créateur des dieux ses pères[306] ». Que pouvait faire Êa devant un fils aussi envahissant? Il devait lui céder sa propre ville : Mardouk devint « seigneur d'Éridou[307] ». Il devait lui céder même son nom et, dans le poème de la création, il n'hésite pas à dire : « Que lui comme moi s'appelle Êa[308] ! »

Le dieu-fils a donc partout éclipsé le père et, au lieu de l'appeler, comme fait un texte, « la lumière du père qui l'a engendré »[309], mieux vaudrait dire : celui qui a relégué son père dans les ténèbres. Ce qu'il avait fait pour Êa, Mardouk le fit, d'ailleurs, pour les autres dieux de la triade suprême. A Anou, le dieu du ciel, il dérobe l'*Anûtu,* c'est-à-dire la dignité d'Anou, et sa parole est « comme celle d'Anou[310] ». De Bêl, le seigneur de l'humanité, il emprunte le nom, et il sera connu des Grecs sous le nom de Βηλος. Si Bêl avait eu en partage le gouvernement des humains, nous avons vu déjà qu'il l'avait remis entre les mains de Mardouk. Les destins qui revenaient de droit au dieu Bêl et qui lui sont encore attribués dans le code de Hammourabi, Mardouk s'en empare et il peut accrocher à sa poitrine « la tablette des destins[311] ». Lui-même avait demandé aux dieux le pouvoir de fixer les destins comme prix de sa lutte contre Tiamat. Aussi, chaque année, à la fête du *zagmuk,* c'est-à-dire du nouvel an, il fixait les destins de Babylone, dans le *Dul-azag,* qui n'était que la reproduction de cette montagne de l'est, où primitivement Bêl réglait les destinées de l'univers[312].

Cette absorption des autres personnalités par celle de Mardouk ne devait pas connaître de frein. Un jour

vint où l'on s'imagina que les autres dieux n'étaient qu'un reflet du dieu suprême et, dans une liste de noms divins de l'époque néo-babylonienne, on dira[343] :

Nin-ib est Mardouk, en tant que dieu de la plantation;
Za-mà-mà est Mardouk, en tant que dieu du combat;
En-lil est Mardouk, en tant que dieu de la domination et du conseil;
Nabou est Mardouk, en tant que dieu de la fortune ;
En-zou est Mardouk, illuminant la nuit;
Šamaš est Mardouk, en tant que dieu de la justice;
Adad est Mardouk, en tant que dieu de la pluie, etc.

Nous avons là, poussée à son maximum, cette tendance, innée aux anciens, de faire passer le dieu de la cité, avant tous les autres et de les syncrétiser en lui.

Ce qui frappait le plus l'imagination parmi les hauts faits attribués à Mardouk, c'était sa lutte contre le chaos, personnifié en Tiamat, lutte qui avait valu au dieu de Babylone la suprématie sur les dieux des autres cités. Aussi le représentait-on de préférence les armes à la main et ayant à ses pieds le dragon cornu qui était censé figurer Tiamat. Une de ces statues a été retrouvée par les fouilles allemandes à Babylone, mais déjà Agoum-kakrime nous disait qu'il avait placé un dragon près de l'image de Mardouk[344]. L'arme que le dieu a en main est tout à fait spéciale et représente le *miṭṭu,* l'arme divine avec laquelle Mardouk a tué le monstre[345]. Sur les koudourrous une lance, dressée la pointe en l'air, symbolisait le dieu. On lui donnait alors son nom de *Šul-pa-è,* qui représentait Mardouk comme dieu céleste et spécialement comme se manifestant en la planète Jupiter[346].

Mardouk survécut quelque temps à la chute de

Babylone, car Cyrus déclare que c'est le dieu lui-même qui l'appela à régner sur la ville et à remplacer Nabonide, coupable envers la divinité [317]. Antiochus Soter mentionne, dans une inscription, les travaux qu'il a entrepris pour relever le temple de Mardouk et celui de son fils, Nabou, à Babylone [318]. Finalement l'*É-sag-il* « Maison à la tête haute », le temple du dieu, à Babylone, devait, comme les autres temples, s'effronder sous l'action des hommes et des éléments, pour ne plus se relever.

La déesse parèdre de Mardouk, Ṣarpanit, eut naturellement sa part des honneurs rendus à son époux et elle l'accompagna dans ses processions triomphales, comme dans ses exils. Soumou-la-ilou, le second roi de la première dynastie, avait fait une statue de Ṣarpanit, et Hammourabi lui avait érigé un trône [319]. Lorsque les Hittites firent en Babylonie cette fameuse invasion dans laquelle sombra la première dynastie, ils emmenèrent avec eux au pays de Ḫanî, dans la Syrie du nord, Mardouk et Ṣarpanit. Aussi Agoumkakrime raconte-t-il avec complaisance comment il ramena de cet exil le dieu et la déesse, comment il les réinstalla dans l'*É-sag-il,* remis à neuf, et comment il orna leurs statues de vêtements et de pierres précieuses [320]. Une étymologie populaire avait changé Ṣarpanit « l'argentée » en *zarbanit* et *zêr-bânit,* c'est-à-dire « celle qui crée la semence ». On pouvait alors l'identifier à Arourou qui, avec Mardouk, créait la semence de l'humanité dans la cosmogonie chaldéenne [321]. Comme les grands dieux, elle avait son astre dans les cieux et on l'appelait même « celle qui proclame les étoiles [322] ».

Ashour. — Le dieu Ašour fut moins accapareur que Mardouk. Il était le dieu national des Assyriens

et, à ce titre, prenait souvent la tête du panthéon dans les annales des rois. Mais la religion avait sa source à Babylone. Par le fait même, Mardouk, qui était en même temps le dieu du sacerdoce, comme son père Êa, conservait dans la littérature religieuse ou magique la part de choix qui lui avait été dévolue. Nous avons vu que c'était au moment de la création que Mardouk avait conquis le rang suprême par sa lutte contre Tiamat. Une fiction voulut que cette création fût l'œuvre d'Ašour, et un texte de Sennachérib considère le dieu comme « créateur du ciel d'Anou et de l'enfer, auteur de la totalité des hommes[323] ». Il suffisait pour cela de l'identifier avec le vieil *An-šár* qui, dans le poème de la création, forme avec sa parèdre *Ki-šár* la première paire de dieux sortis de Laḫmou et Laḫamou, les rejetons directs d'Apsou et de Tiamat. Les Assyriens ne manquèrent pas de le faire, et la cosmogonie de Damascius rendit aussi *An-šár* par Ασσωρος[324]. Nous ne nous étonnerons pas non plus de voir Ašour « roi des cieux et de la terre » ou « seigneur de tous les dieux », ni même de lui voir attribuer la fixation des destins, comme à Bêl et à Mardouk[325]. La relation spéciale qui existait entre Bêl et la grande montagne où se fixent les destinées de l'univers se retrouva dans le dieu Ašour, qu'on appela lui aussi « la grande montagne[326] » et dont le temple principal porta le nom de *É-ḫar-sag-kur-kur-ra* « Montagne des pays ». Nous aimerions mieux trouver dans les textes quelque attribut caractéristique qui nous permît de déterminer la nature du dieu. Son nom Ašour est purement sémitique et signifie « le bienveillant, le bon », comme Ištar signifiait la *bona dea*[327]. Son culte n'était pas exclusivement cantonné dans

sa ville d'Ašour. Il régnait aussi bien à Kalḫou qu'à Ninive ou dans les autres résidences royales. Plus que dieu de la cité, il était dieu du peuple, et comme le peuple d'Ašour fut toujours essentiellement guerrier et batailleur, Ašour en prit les qualités et fut véritablement le chef militaire de la nation. C'est en son nom que les rois entreprennent la guerre; c'est lui qui mène l'armée au combat; c'est son arme que les rois tiennent dans leur main; c'est sur son secours qu'ils comptent au moment du danger; c'est devant lui qu'ils amènent les dieux vaincus ou qu'ils relâchent les ennemis prisonniers; c'est à lui que vont les prémices du butin[328]. On le représente aux yeux des soldats sous la forme d'un disque ailé au milieu duquel le dieu tire de l'arc contre les ennemis. Ainsi les Assyriens emmenaient vraiment leur dieu dans leurs expéditions. Nulle part le peuple n'a déteint avec plus de relief sur son dieu. Si Ašour n'envahit pas les textes religieux et magiques, s'il ne reçut pas les hommages spéciaux de telle ou telle catégorie de prêtres, il eut au moins l'honneur d'être le dieu vraiment populaire qui était, à la fois, père de ses sujets durant la paix et leur chef à la guerre. Il portait le même nom que le pays lui-même et que sa plus ancienne capitale. On lui donna comme épouse Ištar, la grande déesse, qu'on appelait alors la Dame, Bêlit, en empruntant le nom de la parèdre du dieu Bêl, à Nippour. Ou bien elle se présentait comme déesse vraiment nationale avec le titre d'*Aššuritu*, l'Assyrienne[329].

Nabou. — Environ quatre heures au sud-ouest de Babylone se trouvait la ville de Borsippa, aujourd'hui *Birs-Nimrûd*. Là Hammourabi avait édifié un temple à Mardouk, le dieu de Babylone, et l'avait

appelé *É-zi-da* « maison stable [330] ». Mais, de même que Mardouk avait fini par détrôner son père Êa, le dieu *Nabium* ou Nabou finit par occuper seul le temple et la ville de Borsippa. Son nom, purement sémitique, signifiait « celui qui appelle, qui annonce [331] », ou peut-être « celui qui est appelé ». Il était pour les Babyloniens ce que fut Thot pour l'Égypte, le dieu de l'écriture. A lui et à sa parèdre Tašmêt, dont le nom symbolique signifiait « l'entendement », il appartenait de donner « de larges oreilles » à un roi aussi sage qu'Ašourbanipal [332] et de lui permettre de collationner l'énorme bibliothèque de Ninive. L'époque d'Ašourbanipal, qui fut l'âge d'or de la littérature assyrienne, fut vraiment le triomphe de Nabou. Il figure invariablement à côté de son père Mardouk dans les lettres qui sont adressées à la cour. Mais où Nabou avait le plus à exercer ses fonctions de scribe, c'était au jour où les dieux fixaient les destins. A lui, en effet, appartenait l'honneur de graver avec son stylet divin les fameuses tablettes. Il est « celui qui surveille la totalité des cieux et de la terre, celui qui tient la tablette, celui qui porte le calame de la tablette des destins [333] ». Sur cette tablette est inscrit le nombre des jours que les mortels doivent passer sur terre. C'est au dieu qu'il appartient d'augmenter ou de diminuer ce nombre : « Ma vie est écrite devant toi », lui dit Ašourbanipal, tandis que son frère *Šamaš-šuma-ukîn* demande que « Nabou, le scribe de l'*É-sag-il,* inscrive sur sa tablette pour une longue durée les jours de vie » de quiconque traite sa stèle avec respect [334]. Par contre, les imprécations demanderont à Nabou de diminuer les jours du coupable. Au nouvel an, à l'époque où sont fixés les destins de Babylone, la

statue de Nabou sortira processionnellement de l'*É-zi-da* et accompagnera celle de Mardouk à travers les rues de la ville. L'un et l'autre, en effet, doivent collaborer à la fixation des destins, puisque l'un est le dieu de la cité et celui qui décrète la destinée, l'autre celui qui enregistre les décisions de son père sur les immuables tablettes. Il est intéressant de constater que l'astrologie chaldéenne identifiait Nabou avec la planète Mercure [335]. Comme Mercure, Nabou, le dieu-scribe, pouvait être le dieu des affaires courantes.

Les dieux de la nature. — Nous avons passé en revue, dans les pages précédentes, les sommités du panthéon babylonien et nous avons pu analyser le caractère de ces dieux qui ont joué un rôle vraiment considérable dans la vie religieuse des peuples de Šoumer et d'Akkad. Nous avons pu les classer en deux grandes catégories : les baals (soit qu'ils aient à gouverner un domaine du monde, soit qu'ils soient spécialement les seigneurs de telle ou telle ville), et les astres (planètes, étoiles ou constellations). Dans la leçon sur la conception du divin, nous avons fait une esquisse rapide de quelques dieux, dont la nature était moins bien définie et dont la personnalité restait plus indécise : le dieu de la pluie et des orages, le dieu du feu, le dieu-fleuve et la déesse des graines. A cette catégorie de dieux et de déesses que l'esprit religieux n'avait pu séparer suffisamment de l'élément où il les avait trouvés appartiennent quelques autres figures qui ont joué un rôle assez important spécialement dans la mythologie. Au premier rang apparaît le dieu Tammouz, dont le culte fut si populaire en Phénicie et que les Grecs connurent sous le nom d'Adonis. Il était difficile jusqu'à ces derniers temps de se faire une idée complète du Tam-

mouz babylonien. On le connaissait par son nom de *Dumu-zi,* qui n'était qu'une abréviation de *Dumu-zi-abzu* « fils légitime de l'apsou », et ce nom représente Tammouz comme dieu de la végétation, celle-ci provenant de l'arrosage de la terre par les eaux de l'apsou[336]. On savait aussi que le mythe de la mort d'Adonis était connu des Assyriens, car, dans la légende d'Adapa, deux dieux morts, *Dumu-zi* et *Giš-zi-da,* veillent à la porte du dieu du ciel, Anou[337]. Les lamentations provoquées par la mort de Tammouz étaient déjà célèbres à l'époque où fut composée l'épopée de Gilgamès et c'est à l'amour d'Ištar qu'on imputait le malheur du dieu [338] :

A Tammouz, l'amant de ta jeunesse,
Année par année, tu as fixé la lamentation!

Dans une autre tradition, c'était Tammouz qui, comme un Orphée babylonien, devait faire sortir des enfers, grâce à ses chants et à ses airs de musique, son amante Ištar[339]. Mais maintenant nous possédons les chants eux-mêmes qui étaient psalmodiés à la fête du dieu. Ce sont ces grandes élégies, dans lesquelles Ištar pleure la mort de son amant. Celui-ci est nettement le dieu des moissons qui naissent avec le printemps et meurent avec l'été [340] :

Jusques à quand le germe sera-t-il encore retenu captif?
Jusques à quand la verdure sera-t-elle encore enchaînée?

On dit formellement que [341] :

Quand il est petit, il est couché dans le vaisseau qui s'enfonce;
Quand il est grand, il est couché dans la moisson et y repose!

Nous avons bien le parallèle d'Osiris déposé dans la barque et pleuré par les Égyptiennes, probablement aussi le prototype de l'Adonis de Byblos. On voit qu'il est le dieu de la moisson, et ici nous ne pouvons que citer le P. Lagrange [342] : « Si le grain des céréales était considéré comme un dieu — et le fait est reconnu — il y avait là (dans l'action de faucher les céréales) une sorte de sacrilège. De même que certains sauvages demandent à la victime en pleurant de leur pardonner, les femmes ont pleuré la mort du jeune dieu pendant que les hommes faisaient leur besogne. » On remarquera que, dans les hymnes, on identifie Tammouz à des divinités comme *Ka-di* et *Ama-ušumgal-an-na*, qui sont des divinités féminines, et, ce qu'il y a de curieux, c'est que dans un texte d'*Ur-Ba-ú* et dans un autre de *Gù-de-a*, l'épithète de *Dumu-zi-abzu* est « dame » (*nin*) et non « seigneur » (*en*) de la ville de *Ki-nu-nir* [343]. Il faut donc supposer que Tammouz est la fusion d'une divinité mâle et d'une divinité femelle. En cela il aurait un trait de commun avec Ištar. Peut-être avait-il revêtu la personnalité de la déesse Nisaba qui était — nous l'avons vu dans la leçon précédente — la déesse des céréales.

Nous avons dit que Tammouz se trouvait à la porte du dieu du ciel avec *Giš-zi-da*. Celui-ci était un succédané de *Nin-giš-zi-da* « le seigneur légitime de l'arbre », qui apparaît dans les plus anciens textes auprès de Tammouz [344]. Dans un hymne on voit que Tammouz est le fils de *Nin-giš-zi-da* [345]. Or *Nin-giš-zi-da* était fils de *Nin-a-zu* « Seigneur de la divination par l'eau [346] » et celui-ci était un dieu infernal, puisqu'on le présente quelquefois comme époux d'Ereškigal, la souveraine des enfers [347]. Ce fait

nous amène à considérer Tammouz comme un dieu du monde inférieur. Et, en effet, on appelle Tammouz « seigneur de l'*arallû* », c'est-à-dire du royaume des morts [348]. Car le dieu, en mourant sous la faux du moissonneur, descendait aux enfers et luttait contre les puissances des ténèbres. Là se trouvait sa sœur *Bêlili,* auprès d'Éreškigal la sœur d'Ištar [349]. Tammouz pouvait s'asseoir sur le trône d'or où les Anounnakis rendent la justice dans l'Hadès et ainsi il s'assimilait à *Ka-di*, la déesse de la justice [350]. Il pouvait puiser les eaux de la vie qui ont leur source dans le monde infernal, et ainsi il s'assimilait à *Damu* « le dieu de la médecine », « le grand incantateur [351] ». Après quoi, en compagnie de son père *Ningiš-zi-da*, il allait prendre sa place à la porte du dieu du ciel, Anou [352]. C'est là qu'il trouvait sa sœur céleste, la déesse *Geštin-anna* « le vin du ciel [353] ». Pour bien marquer le caractère de Tammouz en tant que dieu de la moisson, on lui avait consacré le quatrième mois (juin-juillet), tandis que le cinquième mois appartenait à son père *Nin-giš-zi-da* [354].

Auprès du dieu-fleuve dont nous avons parlé dans la leçon précédente, doit se placer la déesse Ninâ qui, comme son nom l'indique, est vraiment « la dame des eaux [355] ». Elle est, par le fait même, fille d'Êa [356], puisque les eaux viennent de l'apsou ; elle est l'enfant d'Éridou [357], la ville d'Êa. Son temple, *Ê-engurra,* ne voulait pas dire autre chose que « maison de l'apsou [358] ». Dès les origines, on la voit jouissant d'un culte spécial à Lagaš, où les patésis se disent « élus du cœur de Ninâ [359] ». Une ville portant le nom de la déesse avait été construite près de Lagaš et c'était cette ville qui était chargée de fournir l'eau [360]. Un canal faisait communiquer les deux cités et, sur ce ca-

nal, sortait en procession la nymphe des eaux, dont on vénérait la barque sacrée [361]. On lui dédiait les sources et les canaux, on appelait de son nom le fossé frontière entre le territoire de Lagaš et le territoire d'Oumma [362]. Elle était la sœur de *Nin-gir-su,* le dieu de la cité, et aussi de *Nisaba,* la déesse des graines, car c'était à Ninâ qu'il revenait d'arroser le sol par son canal et d'y faire naître l'espoir des moissons [363]. Aussi l'idéogramme de la déesse était-il simplement un vase dans lequel se trouvait un poisson.

C'est cet idéogramme qui représentera la ville de Ninive, dont le nom, *Ninua,* dérivait probablement aussi de Ninâ. Plus tard, le nom de la déesse, transformé en *Nanâ,* deviendra l'un des noms d'Ištar, tandis que son idéogramme servira à représenter la déesse *Išḫara.* Celle-ci, figurée sur les koudourrous par un scorpion, était aussi une déesse des eaux [364]. Elle correspondait à la constellation du Scorpion, comme le dit formellement un texte astronomique. C'est quand le soleil est dans le signe du scorpion (octobre-novembre) que commençaient les grandes pluies et les inondations.

La hiérarchie divine. — Nous avons dû nous borner dans cette revue du panthéon assyro-babylonien et nous nous sommes arrêté aux figures les plus marquantes. L'habitant de la Chaldée lui-même n'aurait pu citer de mémoire les dieux aux multiples noms que recélaient les tablettes des temples et qui se pressaient sur les lèvres de l'incantateur, désireux de n'omettre aucun nom de ceux qui pouvaient l'aider dans sa lutte contre les puissances du mal. Pour plus de commodité on groupait les dieux en grandes catégories, suivant qu'en eux ressortait plus vivement leur caractère d'êtres célestes ou d'êtres terrestres. Les

premiers étaient les Igigis, les seconds les Anounnakis. « Tous les grands dieux, dit Adad-nirari I, à savoir les *Igigu* du ciel, et les *Anunnaku* de la terre [365]. » Les deux groupes s'opposaient dans les parallélismes et un texte de Nériglissar présente Mardouk comme « celui dont la parole est magnifiée parmi les Igigis, et celui dont le commandement est au premier rang parmi les Anounnakis [366] ». Mais cette distinction ne semble pas originelle, car, dans les inscriptions de Šoumer et d'Akkad, l'ensemble des dieux est désigné par les Anounnakis [367]. C'est ainsi que, dans un texte de Sin-idinnam, Šamaš est appelé simplement « le plus grand des Anounnakis [368] ». Même à l'époque où la distinction est établie, c'est-à-dire sous Hammourabi, on emploiera encore Anounnakis comme exprimant l'ensemble des dieux : « Les grands dieux des cieux et de la terre, les Anounnakis dans leur totalité [369]... » C'est en tant que veillant à l'administration de la justice que les dieux portent le nom d'Anounnakis, et *Gù-de-a* déclare qu'il a installé dans son temple de Lagaš « le lieu de jugement des Anounnakis [370] ». On les trouve aux enfers où Éreškigal les fait asseoir sur des trônes d'or pour rendre la justice [371] et, en même temps, ce sont eux qui fixent, dans les cieux, les destinées de l'humanité [372]. Aussi, lorsqu'on voulait exalter par-dessus les autres le dieu de la cité, on pouvait l'appeler simplement « roi des Anounnakis ».

Il existait, en effet, une véritable hiérarchie parmi les dieux, et la prééminence passait de l'un à l'autre. La cité divine, conçue sur le modèle des cités terrestres, ne pouvait être privée d'un roi. Tantôt le dieu était appelé « seigneur des dieux », ou « le premier des dieux », « roi de la totalité des dieux grands »

ou simplement « roi des Anounnakis », « roi des Igigis et des Anounnakis », et cent autres expressions qui conféraient le pouvoir suprême au dieu que l'homme aimait et vénérait plus que tout autre. Parfois on disait que tel dieu était « le dieu des dieux », comme dans les noms propres de la première dynastie babylonienne, ou même « dieux des dieux », comme fait Nabonide en parlant du dieu Sin [373]. Dans les hymnes ces idées revêtaient une forme plus lyrique [374] :

> Au ciel qui est élevé? Toi, toi seul, tu es élevé!
> Sur terre qui est élevé? Toi, toi seul, tu es élevé!

chante une hymne au dieu Sin, tandis que, dans un chant à Mardouk, on voit les Igigis et les Anounnakis se prosterner devant le dieu [375]. Nous avons constaté, en parlant de Mardouk, jusqu'à quel point s'était élevé ce souci de le mettre non seulement au-dessus des dieux, mais d'éclipser les autres devant lui. Nous l'avons vu conquérant ses titres à la pointe de l'épée, au jour de la création. D'autres fois, il avait à lutter non plus contre des monstres comme Tiamat, mais contre des dieux. C'était, par exemple, lorsque les génies malfaisants, dans leur assaut contre le dieu-lune, avaient réussi à mettre de leur côté Šamaš, le soleil, Adad, le dieu de la foudre, et la déesse Ištar. Épouvantés par l'éclipse qui en résultait, Anou et Êa avaient, comme à l'aurore des temps, recours à Mardouk et l'intrépide fils d'Êa avait raison des agresseurs [376]. Une autre fois, le dieu *Zû,* l'oiseau-tempête, avait dérobé au dieu Bêl de Nippour les tablettes du destin. Mardouk avait bondi et avait fait rendre gorge au coupable; on disait dans une hymne : Mardouk, qui a brisé le crâne du dieu *Zû* [377]. Ainsi, dans ce polythéisme exubérant, où les dieux naissaient à chaque

instant sous la poussée d'un sentiment religieux mal discipliné et d'une imagination toute colorée de mythologie, on sentait le besoin d'organiser les forces divines et de les mettre sous une seule main. Dans ce texte néo-babylonien, où nous avons vu Mardouk absorbant dans sa personnalité exclusive ses congénères du panthéon, se fait jour ce principe qui ne veut pas que deux êtres parfaits coexistent, sous peine de se limiter l'un par l'autre. Ce n'était pas seulement le produit de la raison travaillant froidement sur la tradition mythologique. Le sentiment religieux lui-même éprouvait un certain malaise à s'éparpiller sur tant d'objets différents et, déjà au temps d'Adad-nirari III, une inscription gravée sur une statue de Nabou portera la clausule suivante[378] :

O homme à venir, mets ta confiance en Nabou, et ne la place pas en un autre dieu !

NOTES SUR LA TROISIÈME LEÇON

1. Sup., p. 53.
2. *ISA.*, p. 218-219.
3. Statue B, VIII, 44; Cylindre B, XII, 26.
4. Clou en argile A, l. 23 (*ISA.*, p. 308-309); Tablette en pierre A, rev., 2 (*ISA.*, p. 310-311); dans les dates (*ISA.*, p. 342-343).
5. Début du code.
6. Cylindre A, X, 12.
7. Brique F (*ISA.*, p. 264-265).
8. Dans notre *Choix de textes...*, p. 111.
9. Dans le mythe d'Étana (*ibid.*, p. 167 et 177).
10. Frank, *Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter*, p. 7 s.
11. Thompson, *The reports of the magicians and astrologers of Nineveh and Babylon*, n° 50, etc.
12. On distingue sur l'écliptique : *ḫarrânu šût Anu*, *ḫarrânu šût Bêl*, *ḫarrânu šût Êa* (Cf. Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, I, p. 259).
13. Kugler, *op. laud.*, I, p. 224.
14. *Ibid.*
15. Code, verso, XXVI, 45 ss.
16. Dans notre *Choix de textes...*, p. 103.
17. Cf. Br. 10.067.
18. King, *Babylonian magic and sorcery*, n° 8, l. 24 : *a-na ḫul-lu-qu lim-nu-ti ib-nu-ku-nu-ši* (*ilu*) *A-num*.
19. Dans notre *Choix de textes...*, p. 3 ss.
20. Inf., p. 181 s.
21. *Ibid.*
22. Cf. (*alu*) *Di-e-ir ma-ḫa-az* (*ilu*) *A-nim* dans V R, 55, l. 14.
23. Dans notre *Choix de textes...*, p. 84, n. 7.
24. *Ibid.*, p. 193, n. 28 et p. 255, l. 184 ss.
25. *É-an-na-tùm*, Stèle des vautours, face, IV, 5; V, 26 (*ISA.*, p. 24-25; p. 26-27); *Uru-ka-gi-na*, tablette d'argile, face, IV, 5 (*ISA.*, p. 92-93); *Gù-de-a*, statue C, I, 4; III, 12; IV, 3, 5.
26. *Ibid.*
27. Annales, recto, l. 28 (King, *Records of the reign of Tukulti-Ninib I*, p. 84-85).
28. Col. I, 1.
29. Inscription des fastes, l. 124, 167, 187.
30. Cylindre de Rassam, III, 32 ss.
31. Cylindre, I, 3 s.
32. Grand monolithe, I, 8.
33. Obélisque de Nimroud, l. 3 s.
34. Code de Hammourabi, verso, XXVI, 45 ss.; Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, I, p. 114, etc.

35. Dans une hymne à Nannar (IV R, 9) : Cf. *Revue biblique*, 1908, p. 461.
36. Poème de la création, *passim* (cf. notre *Choix de textes...*, p. 39 ss.).
37. *Ibid.*, p. 43 et 51.
38. *KB.*, III, 1, p. 150-151.
39. Dans l'épopée de Gilgamès : cf. notre *Choix de textes...*, p. 125.
40. *Cuneiform texts...*, XXIV, pl. 1, l. 1 ss.
41. En-lil = *bêl zaqîqi*.
42. Son arme est *a-ma-ru* (*Gù-de-a*, cylindre A, X, 2 et XXIII, 14), qui a pour équivalent sémitique *abûbu* « déluge », cf. *KB.*, VI, 1, p. 564 ; *ISA.*, p. 108, n. 1 ; MEISSNER, *SAI.*, 8909.
43. Dans notre *Choix de textes...*, p. 6, n. 14.
44. Téglath-phalasar I, cylindre, VI, 87.
45. Déjà *É-an-na-tûm*, stèle des vautours, rev., V, 45 s. ; *En-te-me-na*, vase en pierre, I, 6 (*ISA.*, p. 58-59) et *passim*.
46. *ISA.*, p. 342-343.
47. *É-an-na-tûm*, colonnette, I, 1 ss. etc... ; *En-an-na-tûm I*, mortier, I, 1 ss. (*ISA.*, p. 50-51) etc...
48. *ISA.*, p. 218-219, p. 220-221.
49. Cône, I, 1 s. (*ISA.*, p. 62-63).
50. *ISA.*, p. 266-267, en bas ; 282-283, en bas, etc...
51. *KB.*, III, 1, p. 154-155.
52. Cylindre, I, 4.
53. Code, verso, XXIV, 11 s.
54. Arad-Nannar, pierre de seuil, I, 1 ss. (*ISA.*, p. 212-213), et les inscriptions de Gimil-Sin (*ISA.*, p. 286-287).
55. *É-an-na-tûm*, galet A, I, 5 (*ISA.*, p. 38-39), etc... Pour-Sin, *ISA.*, p. 280-281.
56. Inf., p. 158 s.
57. FRANK, *Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter*, p. 8 s.
58. Teglath-phalasar I, cylindre, I, 3.
59. ZIMMERN, *BBR.*, p. 126-127, l. 41.
60. Cône, I, 2 (*ISA.*, p. 62-63).
61. Cylindre, I, 4.
62. Code, recto, I, 3 ss. : (*ilu*) *En-lil bêl šamê u irṣitim šâ'im šimât kalama*, et verso, XXVI, 53 s. : *bêlum mušim šimâtim*.
63. *Gù-de-a*, cylindre A, IV, 9 ; cylindre B, I, 3.
64. Sup., p. 55.
65. Inf., p. 194.
66. *Gù-de-a*, cylindre B, XXIV, 11.
67. Déjà dans *É-an-na-tûm*, stèle des vautours, face, XVII, 9 ss.
68. Dans *Ur-Ba-ú* (*ISA.*, p. 96-97, en haut).
69. Inf., p. 167.
70. Dans les anciennes inscriptions de Nippour, *ISA.*, p. 226-227.
71. Cf. notre *Choix de textes...*, p. XX.
72. Déjà dans les inscriptions d'Our-Ninâ (*passim*). Cf. *Gù-de-a*, cylindre A, II, 11 ; X, 15 ; XXII, 6 etc...
73. Cf. notre *Choix de textes...*, p. 84, n. 8.
74. RANKE, *Early babylonian personal names*, p. 198, n. 5, et *BA.*, VI, 3, p. 68, l. 14 s.
75. FRANK, *Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter*, p. 11 et ZIMMERN, *ibid.*, p. 38.

76. Sup., p. 5.
77. Face, XIX, 3.
78. Dans *šurpu II*, 149; KING, *Babylonian magic and sorcery*, n° 12, l. 87.
79. Dans *En-te-me-na*, tablette d'albâtre, face, IV, l. 5 s. (*ISA.*, p. 54-55); *Gù-de-a*, cylindre B, XIII, 3, etc...
80. *É-abzu*, dans le code de Hammourabi, recto, II, 1.
81. Dans notre *Choix de textes...*, p. 99.
82. Inf., p. 287.
83. Inf., p. 287.
84. Inf., p. 97.
85. *É-an-na-tùm*, Galet A, II, 6 s. (*ISA.*, p. 38-39); *En-te-me-na*, cône, V, 24 s. (*ISA.*, p. 66-67); *Ur-Ba-ú*, statue, I, 12 (*ISA.*, p. 94-95).
86. Code, verso, XXIV, 26 ss.
87. ZIMMERN, *BBR.*, p. 126-127, l. 45 : *šar nimêqi bânû tašimti*.
88. Dans notre *Choix de textes...*, p. 102, n. 19.
89. *Ibid.*, p. 149.
90. Code, verso, XXVI, 98 ss.
91. Dans *Ur-Ninâ*, h, III, 1 (*ISA.*, p. 18-19) et *Gù-de-a*, cylindre B, IV, 3.
92. Cylindre A, XVII, 17; XX, 15; cylindre B, XIII, 3.
93. Dans notre *Choix de textes...*, p. 389.
94. Sup., p. 5.
95. Dans *šurpu IV*, 70 : (*ilu*) *Ea bêl tênišêti ša qâtâšu ibnâ amêlûta*.
96. Cf. Br. 5896 et MUSS-ARNOLT, *HW.*, p. 797, au mot *paḫḫaru*.
97. MASPERO, *Histoire ancienne...*, I, p. 157.
98. KUGLER, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, I, p. 224.
99. *É-an-na-tùm*, stèle des vautours, rev., III, 1, 6; V, 7, 32, 40; cf. *šurpu II*, 147 et *Cuneiform texts...*, XXIV, pl. 3, l. 30.
100. Texte cité sup., p. 68 : τοῦ δὲ Αου καὶ Δαυκης υἱὸν γενέσθαι τὸν Βηλον.
101. KING, *Babylonian magic and sorcery*, n° 4, l. 9 : *šarrat kal ilâni*.
102. ZIMMERN, *BBR.*, p. 126-127, l. 47.
103. Code, recto, IV, 17 ss.
104. Sup., p. 39 s.
105. *Né-unù-gal* « seigneur de la grande demeure ».
106. Composé de *Ereš* « dame » (équivalent de *Nin*) et de *ki-gal* « grande terre » (d'où *kigallu* pour signifier les enfers).
107. Cf. *Revue biblique*, 1907, p. 60 s.
108. *Dun-gi*, f, face, 5 et g, rev. 1 (*ISA.*, p. 270-271); code de Hammourabi, recto, III, 6.
109. Textes cités à la note précédente.
110. II *Reg.*, XVII, 30.
111. Code, verso, XXVIII, 24 ss.
112. Par exemple dans Téglath-phalasar I, cylindre, VI, 58.
113. FRANK, *Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter*, p. 28 ss.
114. Dans *šurpu IV*, 79 : *bêl šipṭi ša ina pânîšu gallê namtâra immedû puzrâti*.
115. JENSEN, *KB.*, VI, 1, p. 76-77 ss.
116 *Ibid.*, p. 78-79.
117. Dans notre *Choix de textes...*, p. 333 ss.
118. BÖLLENRÜCHER, *Gebete und Hymnen an Nergal*, p. 6.

119. *Revue biblique*, 1907, p. 61.

120. Böllenrücher, *loc. laud.*

121. *Gù-de-a*, statue B, VIII, 48; *An-nu-ba-ni-ni*, I, 19 (*ISA.*, p. 246-247); *Sin-idinnam*, b, 19 (*ISA.*, p. 298-299); *Arad-Sin*, c, 1, 20 (*ISA.* p. 302-303).

122. Cf. notre *Choix de textes...*, p. xxi.

123. Déjà dans *É-an-na-tùm*, stèle des vautours, face, XX, 1, etc...

124. Zimmern, *BBR.*, p. 128-129, l. 53. Frank, *op. laud.*, p. 13 s.

125. Maspero, *Histoire ancienne...*, I, p. 93.

126 *Cuneiform texts...*, XV, pl. 17, l. 9 ss. (Hommel, *GGAO.*, p. 378; Perry, *Hymnen und Gebete an Sin*, p. 16 s.; Combe, *Histoire du culte de Sin en Babylonie et en Assyrie*, p. 108 s.).

127. Dans *maqlû III*, 128.

128. Perry, *op. laud.*, p. 9.

129. Téglath-phalasar I, Cylindre, I, 5.

130. Dans notre *Choix de textes...*, p. 61.

131. Hymne à Nannar, IV R, 9, l. 35 : *nâbû šarrûti nâdin ḫaṭṭi*. Sur cet hymne remarquable, cf. *Revue biblique*, 1908, p. 461 s.

132. Code, verso, XXVII, 45 s.

133. Dans notre *Choix de textes...*, p. 61.

134. On l'appelle *bêl arḫi* « seigneur du mois » dans *šurpu IV*, 71.

135. Code de Hammourabi, verso, XXVII, 52 ss.

136. Hymne à Nannar, IV R, 9, l. 20 : *pûru iqdu ša qarnê kabbarû ša mešrêti šuklulum*.

137. Sur les plus anciennes représentations des cylindres; par exemple sur celui de Ḫašḫamer, dédié à *Ur-engur* (Guide du *British Museum*, p. 158), et sur ceux du temps des autres rois d'Our et d'Isin (Meyer, *Sumerier und Semiten in Babylonien*, p. 64).

138. Fin du vers cité à la n. 136 : *ziqni ukni zaqnu*.

139. Cylindre, I, 5.

140. Reisner, *Sumerisch-babylonische Hymnen*, n° 24, l. 19 (Perry, *op. laud.*, p. 35).

141. Hymne à Nannar, IV R, 9, l. 48 : *bêlum pâris purussê šamê u irṣitim*.

142. Dans Rm. 288, l. 5 : *pâris purussê ilâni* (Perry, *op. laud.*, p. 28 s.).

143. Cf. Johnston, *The assyrian word nubâttu*, dans *Old Testament and semitic studies in memory of W. R. Harper*, I, p. 348 s.

144. *Gù-de-a*, statue B, VIII, 48.

145. Hymne à Nannar, IV R, 9, l. 37 : *ša libbašu rûqu ilu manman lâ uttu*.

146. Code, recto, II, 14.

147. King, *The letters and inscriptions of Hammurabi*, III, p. 201 s.

148. Hymne à Nannar, IV R, 9, l. 25 : *rîmu âlid naphari*.

149. *Ibid.*, l. 33 : *abu âlid ilâni u amêlê*.

150. Nabonide, grand cylindre de Sippar, *passim*. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, III, p. 38.

151. *Revue biblique*, 1908, p. 134 s.

152. Lagrange, *ÉRS.*, p. 500 s.

153. Maspero, *Histoire ancienne...*, I, p. 583.

154. Sur le relief du code de Hammourabi.

155. Sur la tablette cultuelle de Sippar, V R, pl. 60.

156. Par exemple sur le sceau de *Lugal-an-da : Découvertes en Chaldée*, p. 285.

157. Muss-Arnolt, *HW.*, p. 931.
158. Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, I, p. 224.
159. Dans notre *Choix de textes...*, p. 221.
160. *Ibid.*
161. *Ibid.*, p. 167 ss.
162. Cf. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I, p. 435.
163. *Gù-de-a*, cylindre B, XVIII, 11.
164. Clou en argile B, I, 15 s. (*ISA.*, p. 266-267).
165. Code, verso, XXIV, 84 ss.
166. Code, verso, XXV, 95 ss.
167. Cf. *KB.*, IV, p. 58-59, III, 12 (Mešišipak); p. 76-77, II, 19 (Marduk-nadin-aḫê); p. 84-85, II, 1 s. (Ninib-koudourrou-ouṣour); Téglath-pha lasar I, cylindre, I, 7 etc...
168. Mérodach-baladan I, dans Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, II, p. 40, col. 3.
169. Bourna-bouriaš, *KB.*, III, 1, p. 152-153.
170. Il est *muštêšir ilâni* dans *šurpu II*, 132; *muštêšir šaknât napištim* dans le code de Hammourabi, verso, XXVII, 18.
171. Dans *šurpu IV*, 72.
172. Dans les séries *šurpu* et *maqlû*, *passim*.
173. Sup., p. 51.
174. Jensen, *KB.*, VI, 1, p. 266-267.
175. Inf., p. 293.
176. Zimmern, *BBR.*, p. 89.
177. Dans notre *Choix de textes...*, p. 383.
178. Dans V R, pl. 60.
179. Dans notre *Choix de textes...*, p. 383 ss.
180. Cf. *KB.*, III, 2, p. 60-61 ss.
181. Grand cylindre de Sippar, II, 57 ss.
182. Zimmern, *KAT.*3, p. 368.
183. Dans une inscription de *Gungunu*, ancien roi d'Our et de Larsa (*ISA.*, p. 294-295).
184. Forme *Ištâr* pour *itsâr* : cf. Haupt, *The name Ištar* dans le *Journal of the american oriental society*, XXVIII, p. 112 ss.
185. Dans notre *Choix de textes...*, p. 369.
186. Cf. Lagrange, *ÉRS.*, p. 139.
187. *Ibid.*
188. Zimmern, *KAT.*3, p. 423.
189. Lagrange, *ÉRS.*, p. 133 ss.
190. Surtout dans l'épopée de Gilgamès : cf. notre *Choix de textes...*, p. 251.
191. *É-an-na-tùm*, stèle des vautours, rev., VI, 8 s., et cf. les inscriptions des rois d'Isin (*ISA.*, p. 290-291 ss.).
192. Dans la tablette VI.
193. Sup., p. 69.
194. *É-an-na-tùm*, stèle des vautours, face, IV, 5 etc...; *Uru-ka-gi-na*, tablette d'argile, IV, 5; *Gù-de-a*, statue C, III, 12.
195. Cylindre de Rassam, VI, 107 ss.
196. Par exemple dans un hymne à Ištar (cf. notre *Choix de textes...*, p. 356, l. 5; p. 364, l. 105).
197. Les textes sont groupés dans Muss-Arnolt, *HW.*, p. 930.
198. Statue B, VIII, 59.
199. Code, verso, XXVII, 92 ss.

200. Code, verso, XXIV, 22 ss.
201. Inf., p. 163.
202. KING et BUDGE, *The annals of the kings of Assyria*, p. 19.
203. Cylindre, I, 13 ss.
204. Dans notre *Choix de textes...*, p. 357.
205. *Ibid.*, p. 327 ss.
206. Sur la plupart des monuments et spécialement sur les koudourrous.
207. *KB.*, II, p. 250-251.
208. Cf. la leçon sur *Les dieux et les rois* (inf., p. 162).
209. FRANK, *Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter*, p. 18.
210. *MDVG.*, 1907, p. 17.
211. Dans notre *Choix de textes...*, p. 247.
212. *Ibid.*, p. 361, l. 51.
213. Sargon l'ancien, inscription c, dans *ISA.*, p. 320-321.
214. Cf. la leçon sur *Les dieux et les rois* (inf., p. 156).
215. Ce temple est mentionné déjà dans le code de Hammourabi, recto, IV, 47 ss.
216. *KB.*, III, 2, p. 84-85.
217. Mentionné *ibid.*, p. 86-87. C'est ce temple qui figure dans *É-ulmaš-šakin-šuma*, nom d'un roi de Babylone (*Choix de textes...*, p. 385).
218. Dans le grand cylindre d'*Abu-Habba*, III, 22.
219. *Ibid.*, III, 26.
220. Dans notre *Choix de textes...*, p. 367.
221. Sup., p. 87.
222. Code de Hammourabi, recto, IV, 60 ss.
223. JASTROW, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I, p. 215.
224. Dans KING, *The letters and inscriptions of Hammurabi*, n° 34.
225. KING, *Chronicles concerning early babylonian kings*, II, p. 78.
226. Cf. notre *Choix de textes...*, p. 369, n. 14.
227. KING, *The letters and inscriptions of Hammurabi*, III, p. 233.
228. *ISA.*, p. 332-333.
229. Déjà dans *Gù-de-a*, m, VII, 5 (*ISA.*, p. 144-145).
230. *Ibid.*, VIII, 16.
231. ZIMMERN, *BBR.*, p. 127, l. 48 s.
232. Cylindre d'Aššourbanipal, IX, 84.
233. Inscription d'Aššour-naṣir-apla, dans BUDGE et KING, *The annals of the kings of Assyria*, I, p. 255.
234. *Passim* dans les inscriptions de Šoumer et d'Akkad.
235. *Gù-de-a*, d, V, 2 ss.
236. *Gù-de-a*, cylindre A, XVII, 21.
237. Inf., p. 163.
238. Cylindre de Téglath-phalasar I, col. I, 11.
239. Inscription d'Aššour-naṣir-apla, dans BUDGE et KING, *The annals of the kings of Assyria*, I, p. 255 et p. 257.
240. THOMPSON, *The Devils and evil spirits in Babylonia*, I, p. 67.
241. *Gù-de-a*, b, VIII, 49 s.
242. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 1, 10 s.
243. Dans *šurpu IV*, 75.
244. *Gù-de-a*, cylindre A, IX, 84 ss.
245. HROZNY, *Mythen vom dem Gott Ninrag*, p. 15, l. 12.

246. Cylindre d'Ašourbanipal, IX, 84 ss.
247. Cylindre de Téglath-phalasar I, col. VI, l. 58 ss.
248. King, *Babylonian magic and sorcery*, n° 50, l. 29.
249. Obélisque brisé de Téglath-phalasar I, col. IV, l. 14 s.
250. Dans III R, 53, 62.
251. Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, I, p. 224.
252. *Ibid.*, p. 236 ss.
253. Sup., p. 54.
254. Dans notre *Choix de textes...*, p. 191, n. 4.
255. Cf. Zimmern, *Tamûzlieder*, p. 252.
256. Inf., p. 163.
257. Code de Hammourabi, verso, XXIV, 22 ss.
258. Dans Craig, *Assyrian and Babylonian religious texts*, I, pl. 58, 8 : *(ilu) Za-mà-mà kak-ku ša ilâni rabûti.*
259. Code, verso, XXVII, 81 ss.
260. Frank, *Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter*, p. 18.
261. Par exemple dans Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, III, p. 37.
262. Zimmern, *BBR.*, p. 126, l. 48 s. Cf. *OLZ.*, 1909, col. 114.
263. Code, recto, III, 18 ss.
264. Dans *šurpu IV*, 80.
265. Craig, *Assyrian and Babylonian religious texts*, II, pl. 13.
266. Dans le koudourrou de Melišipak (Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, I, p. 109).
267. Inscription d'Ašour-naṣir-apla, dans Budge et King, *The annals of the kings of Assyria*, I, p. 210.
268. Guide du *British Museum*, p. 63.
269. Hrozny, *Mythen von dem Gotte Ninrag*, p. 15, l. 12.
270. Dans *ISA.*, p. 325.
271. *Passim* dans les inscriptions de Šoumer et d'Akkad.
272. *Passim* dans les inscriptions de Šoumer et d'Akkad.
273. *Gù-de-a*, cylindre A, XXIV, 6.
274. Dans *šurpu VIII*, 13.
275. *Gù-de-a*, cylindre B, XVII, 1 ss.
276. *Gù-de-a*, e, V, 1 ss. et f, IV, 1 ss.
277. *Gù-de-a*, cylindre B, XI, 3 ss.
278. Code de Hammourabi, verso, XXVIII, 50.
279. *Ibid.*
280. Dans *šurpu IV*, 86 : *a-zu-gal-la-tu rabîtu.*
281. Par exemple dans *KB.*, IV, p. 72-73 ; Craig, *Assyrian and Babylonian religious texts*, I, pl. 72, l. 48 et 50 ; Zimmern, *BBR.*, p. 90.
282. Dans les koudourrous de Melišipak (Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, I, p. 110 et II, p. 164).
283. Craig, *Assyrian and Babylonian religious texts*, I, pl. 72, l. 51 ; Zimmern, *BBR.*, p. 126-127, l. 50 ss.
284. King, *Babylonian magic and sorcery*, n° 8, 24.
285. *Ibid.*, n° 6, 77 s.
286. Frank, *Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter*, p. 21 s.
287. Cf. sup., p. 91.
288. King, *Chronicles concerning early babylonian kings*, II, p. 8 ss.
289. King, *The letters and inscriptions of Hammurabi*, III, p. 219.
290. *Ibid.*, III, p. 188 ss.

291. King, *The letters and inscriptions of Hammurabi*, III, p. 186 ss.
292. *Ibid.*, III, p. 199.
293. Dans notre *Choix de textes...*, p. 69.
294. Le nom de Asar-ri dans *Gù-de-a*, cylindre B, IV, 1 et dans notre *Choix de textes...*, p. 69.
295. Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, I, p. 224.
296. Dans notre *Choix de textes...*, p. 149.
297. C'est le sujet du grand *Poème de la création* (*ibid.*, p. 1 ss.).
298. *Choix de textes...*, p. XXV.
299. Les cas sont réunis dans Schrank, *Babylonische Sühnriten*, p. 4 et 14.
300. *Ibid.*, p. 21.
301. Dans *šurpu IV*, 78.
302. Dans *šurpu VIII*, 71.
303. Hehn, *BA.*, V, p. 283.
304. Cf. la leçon sur *Les dieux et les hommes*, p. 184.
305. *Ibid.*
306. Dans notre *Choix de textes...*, p. 77.
307. *Ibid.*, p. 353.
308. *Ibid.*, p. 79.
309. *Ibid.*, p. 69, n. 5.
310. *Ibid.*, p. 43.
311. *Ibid.*, p. 55.
312. Sup., p. 72.
313. *Cuneiform texts...*, XXIV, pl. 50, n° 47.406. Le mot *al-lu* de la l. 3 a le sens de l'idéogramme APIN, d'après *Babyloniaca*, II, p. 285.
314. *KB.*, III, 1, p. 142-143.
315. Dans notre *Choix de textes...*, p. 45, l. 37.
316. Cf. Zimmern, dans Frank, *Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter*, p. 38.
317. Cylindre de Cyrus, l. 10 ss.
318. Cylindre d'Antiochus Soter, I, 3 ss.
319. King, *The letters and inscriptions of Hammurabi*, III, p. 233.
320. *KB.*, III, 1, p. 138-139 ss.
321. Dans notre *Choix de textes...*, p. 86, n. 21.
322. Craig, *Assyrian and babylonian religious texts*, I, pl. 1, l. 13.
323. Dans notre *Choix de textes...*, p. 95.
324. *Ibid.*, p. 2, n. 12.
325. *Ibid.*, p. XXVI.
326. Prisme de Sennachérib, I, 10.
327. Cf. sup., n. 184, pour le nom d'Ištar.
328. Cf. la leçon sur *Les dieux et la cité* (inf., p. 133 s.).
329. Cylindre de Téglath-phalasar I, col. IV, 36.
330. King, *The letters and inscriptions of Hammurabi*.
331. De la racine נבא.
332. Fréquemment dans les souscriptions des textes religieux et magiques de la collection de Koyoundjik.
333. Dans *KAT.*[3], p. 401.
334. *Ibid.*
335. Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, I, p. 220.
336. Tammouz est connu sous son nom complet de *Dumu-zi-abzu* dans les textes d'*É-an-na-túm*.
337. Dans notre *Choix de textes...*, p. 153 ss.

338. Dans notre *Choix de textes...*, p. 247.
339. Dans la *Descente d'Ištar aux enfers* (*ibid.*, p. 341).
340. Zimmern, *Tamûz-Lieder*, p. 208.
341. *Ibid.*
342. *ÉRS.*, p. 307.
343. Sur ces faits, cf. Zimmern, *op. laud.*, p. 251 s.
344. Surtout dans les textes de *Gù-de-a*.
345. Zimmern, *op. laud.*, n° 1, l. 15.
346. Dans *Gù-de-a*, i, I, 4.
347. Dans notre *Choix de textes...*, p. 318, n. 29.
348. Zimmern, *op. laud.*, p. 220.
349. Fin de la *Descente d'Ištar aux enfers* (dans notre *Choix de textes...*, p. 341).
350. Zimmern, *op. laud.*, p. 213.
351. *Ibid.*, p. 211.
352. Dans le mythe d'Adapa (*Choix de textes...*, p. 153).
353. Zimmern, *op. laud.*, p. 213.
354. Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, I, p. 224.
355. Nous décomposons *Ninâ* en *Nin-â* « dame des eaux ».
356. Thompson, *The devils and evil spirits in Babylonia*, I, p. 59.
357. *Gù-de-a*, cylindre A, II, 4 ss.
358. Le temple *É-engurra* dans *En-te-me-na*, m, I, 2.
359. *Passim* dans les plus anciennes inscriptions de Lagaš : cf. la leçon sur *Les dieux et les rois*.
360. Déjà dans *É an-na-tùm* (b, III, 9 ss.; c, III, 8; h, III, 2 s.).
361. *Gù-de-a*, début du cylindre A, et cf. *Uru-ka-gi-na*, g, III; h, II et XII.
362. *En-te-me-na*, n, II, 34; IV, 2, 27.
363. *Gù-de-a*, début du cylindre A et col. V, 17 ss.
364. Frank, *Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter*, p. 22 et 39.
365. Tablette d'Adad-nirari I, verso, 30 s.
366. Dans *KB.*, III, 2, p. 77-78.
367. *Gù-de-a*, cylindre B, I, 21 ss.
368. *Sin-idinnam*, b, 4 (*ISA.*, p. 298-299).
369. Code de Hammourabi, verso, XXVIII, 70 ss.
370. *Gù-de-a*, cylindre A, XXVII, 15.
371. Dans la *Descente d'Ištar aux enfers* (cf. notre *Choix de textes...*, p. 339).
372. Dans notre *Choix de textes...*, p. 165.
373. *KB.*, III, 2, p. 95-96.
374. Dans IV R, 9 (cf. Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl*, p. 12).
375. *BA.*, V, p. 313.
376. Sup., p. 43.
377. *BA.*, V, p. 312. Sur le mythe de *Zû*, Lagrange, *ERS.*, p. 384 s.
378. Les deux exemplaires de la statue en question sont au *British Museum*, *The Nimroud central saloon*, n°s 69 et 70. L'inscription dans I R, 35, n° 2; cf. *KB.*, I, 193.

QUATRIÈME LEÇON

LES DIEUX ET LA CITÉ

Fondation de la cité. — Le nom de la cité. — Le dieu de la cité. — Le dieu roi de la cité. — Le dieu protecteur de la cité. — Le dieu habitant de la cité. — Le dieu et la cité étrangère. — Le dieu à la guerre. — Le dieu vainqueur ou vaincu. — Le retour du dieu. — Le triomphe du dieu.

Fondation de la cité. — L'homme est né pour vivre en société. A peine entré dans le monde il fait partie d'un groupe déterminé, auquel il se sent attaché soit par les liens du sang, comme dans la famille, le clan, la tribu, soit par les liens des conventions sociales, comme dans la cité. La cité est un peu pour le civilisé sédentaire ce qu'est le clan pour le sauvage ou la tribu pour le nomade. Chez les anciens, ce qui unit entre eux les habitants d'une même cité, ville ou village, n'est pas, comme de nos jours, une loi purement extérieure et artificielle. La religion est ce principe d'union. Faire partie de telle ville, c'est s'incliner devant tel dieu, qui n'est pas le dieu de la ville voisine; c'est franchir le seuil du temple consacré à ce dieu et prendre part aux sacrifices qui le rendent propice. Aussi ne considère-t-on pas l'emplacement de la ville comme un territoire profane. Il faut lire, chez les auteurs classiques, l'histoire de la fondation de Rome par Romulus, pour se rendre compte des cérémonies qui accompagnaient l'établissement d'une cité.

Chez les Assyriens et les Babyloniens la fondation d'une ville était aussi un acte essentiellement religieux. Lorsque Toukoulti-Ninib I, qui fut à la fois roi d'Ašour et de Babylone, veut raconter comment il fut amené à bâtir sa ville de *Kar-Tukulti-Ninib,* il s'exprime ainsi[1] : « En ce temps-là, le dieu Bêl me dit de fonder une ville de l'autre côté de ma ville d'Ašour et d'y faire sa demeure. Suivant le désir des dieux je bâtis une grande cité pour la demeure de ma royauté et je l'appelai *Kar-Tukulti-Ninib.* Au milieu je parfis un temple pour les dieux Ašour, Adad, Šamaš, Nin-ib, Nouskou, Nergal, pour eux sept et pour Ištar, les grands dieux, mes seigneurs. Je creusai un canal direct pour ses sanctuaires et, grâce aux eaux abondantes de ce canal, j'établis à jamais l'offrande fixe pour les grands dieux, mes seigneurs. » Nous voyons ensuite le souverain à l'œuvre pour édifier le mur de la cité et y placer sa stèle.

La création d'une ville nouvelle est donc voulue par les dieux. C'est en leur honneur que cette ville est édifiée. Le temple, la demeure du dieu, sera le premier édifice construit et, dans la « cosmogonie chaldéenne », on voit clairement que les cités primitives sont successivement créées afin qu'on puisse y installer les habitations des dieux sur terre[2]. Quand Ašur-naṣir-apla refait à neuf la cité de Kalḫou, il dit expressément qu'il offre alors des fruits et du vin à Ašour et aux autres divinités du pays[3]. Sargon d'Assyrie nous décrit ainsi l'établissement de sa ville de *Dûr-Šarru-ukîn*[4] : « En ce temps-là, à l'aide de mes ennemis captifs, que les dieux Ašour, Nabou et Mardouk ont soumis à mes pieds, au bas de la montagne de Mouṣri, montagne qui se trouve au-dessus de Ninive, suivant l'indication des dieux et selon le désir

de mon cœur, je fis une ville que j'appelai *Dûr-Šarru-ukîn*. Les dieux Êa, Sin, Šamaš, Nabou, Adad, Nin-ib, et leurs augustes épouses, qui sont légitimement enfantés dans la montagne des enfers, ces dieux vinrent habiter, dans *Dûr-Šarru-ukîn*, des sanctuaires brillants, des demeures artistiquement construites. » Suivent alors les présents et les sacrifices aux dieux.

Le nom de la cité. — Sans doute, le roi qui fonde une ville ne craindra pas de la baptiser de son propre nom et de l'appeler « Forteresse de Toukoulti-Ninib », « Mur de Sargon », « Forteresse de Sennachérib », etc... Mais le plus souvent c'est le nom du dieu qui figure dans le nom de la cité, et cela surtout pour les cités anciennes, celles dont les origines se perdent dans la nuit des temps. Ainsi le nom de Ninâ était à la fois celui d'une déesse et celui d'une ville, tout comme le nom de Dil-bat. Ašour avait donné son nom à sa ville, à son pays, et à son peuple. Parfois l'idéogramme du dieu faisait partie de l'idéogramme de la ville : Our avait pour idéogramme celui du dieu Nannar, accompagné du déterminatif des noms géographiques. La ville de Nippour était *En-lil-ki*, c'est-à-dire « terre du dieu En-lil » ; Éridou était *Nun-ki* « terre du *Nun* », le *Nun* étant un idéogramme du dieu Êa. Des villes connues déjà au temps de la première dynastie de Babylone, s'appelaient *Iškun-(ilu) Marduk* « Mardouk a placé » [5], ou *Iškun-(ilu) Sin* « Sin a placé » [6], ou encore *Kar-(ilu) Šamaš* « forteresse de Samaš » [7], *Nûr-(ilu) Adad* « lumière d'Adad » [8], *Til-(ilu) Išḫara* « tell de la déesse Išḫara » [9], *Dûr-ili* « mur du dieu ». Babylone elle-même fut de tout temps interprétée comme « porte des dieux », *Bâbili*, aussi bien idéographiquement que phonétiquement.

Le nom de la cité pouvait donc préciser déjà le rapport qui existait entre elle et son dieu. Les murs, les portes, les canaux de la ville étaient souvent aussi affectés d'un nom religieux. Si tel mur de la première dynastie s'appelle « Mur d'Ammi-ditana » ou « Mur d'Ammi-zadouga », tel autre sera le « Mur du dieu Zaqar » ou « Mur du dieu Dadi »[10]. Samsou-ilouna raconte comment il a rebâti six murailles qui dataient de son ancêtre *Soumou-la-ilou* et comment il dédia la première à la déesse Nin-maḫ, la seconde au dieu Adad, la troisième au dieu Sin, la quatrième au dieu *Lugal-diri-tu-gab,* la cinquième et la sixième au dieu Nergal[11]. Chaque porte de la ville avait aussi son nom divin. C'était en même temps une formule sacrée. A Babylone se succédaient la porte d'Ouraš, la porte de Za-mà-mà, la porte *giššu,* la porte d'Ištar, la porte de Bêl, la porte de Nin-ib, la porte d'Adad et la porte de Šamaš[12]. Or la porte d'Adad avait pour nom complet : « O Adad, garde la vie des foules! », tandis que la porte de Šamaš avait pour enseigne « Šamaš a fixé le fondement des peuples[13]! » Les rues qui aboutissent à ces portes ont aussi un nom symbolique[14] : « Nabou est juge de ses sujets », « Za-mà-mà fait périr son adversaire », « Mardouk est le pasteur de son pays », « Ištar est la déesse gardienne de son peuple », « Bêl établit sa royauté », « Sin rend stable la couronne royale », tandis que les deux dernières rues ont la même formule que les portes d'Adad et de Šamaš. Les canaux seront appelés tantôt par le nom du roi qui les creuse, tantôt par le nom d'un dieu dans une phrase religieuse : *Šamaš-ḫegallu, Aya-ḫegallu, Tutu-ḫegallu,* c'est-à-dire « *Šamaš, Aya, Tutu* est la surabondance », à Babylone[15]; *Nin-gir-su-ušumgal* « *Nin-gir-su* est le tout-puissant », *Ba-ú-ḫegal-sud*

« *Ba-ú* est la surabondance durable[16] », à Lagaš, etc... Creuser un canal pour la ville est, dans les anciens textes, une œuvre pie comme la construction d'un temple ou l'érection d'une statue divine.

Le dieu de la cité. — La ville est donc tout entière un enclos sacré : les dieux président à sa fondation et à ses embellissements, et rien ne se fait sans leur concours. Or, ce que nous saisissons sur le fait aux époques historiques n'est que le reflet de ce qui se passa aux temps anciens, alors que les hommes de Chaldée commencèrent à s'organiser en communautés partielles et à fonder des bourgades. Si loin que nous remontions, nous trouvons chaque cité soumise à un dieu spécial qui est et restera à jamais le dieu de la ville. Au temps d'*Ur-Ninâ* et de ses successeurs, le dieu de Nippour est En-lil, le dieu d'Éridou est En-ki, comme ils le seront encore dans les textes les plus récents de la littérature magique ou religieuse. Pourquoi telle ville est-elle sous l'action de tel dieu ou de telle déesse? Pourquoi En-lil à Nippour, En-ki à Éridou, Mardouk à Babylone, Nannar à Our et Sin à Ḫarran, Babbar à Larsa et Šamaš à Sippar, Anou à Ŭérech, Ištar à Ḫallab et à Agadé? C'est là une question dont la solution nous échappe. Remarquons cependant que des dieux qui se trouvent dans la Chaldée du sud reparaissent dans le pays d'Akkad. Si, à un moment, la région méridionale a été envahie par les gens de Šoumer qui lui ont imposé leur nom, les Sémites ont pu émigrer avec leurs dieux, tandis que les villes restaient consacrées à la même divinité. Le culte du soleil, par exemple, si naturel aux Sémites, a pu s'installer d'abord à Larsa et remonter ensuite à Sippar. Le culte de la lune n'a-t-il pas émigré d'Our en Chaldée pour remonter jusqu'à

Ḫarran? Le culte du dieu du ciel et de sa fille, la planète Vénus, n'a-t-il pas d'abord élu domicile à Érech pour venir s'installer ensuite à Agadé, en plein cœur du pays d'Akkad? En tout cas, c'était, pour ces peuples de la plus ancienne période, comme un axiome que chaque ville devait avoir son dieu. Une tolérance absolue portait les habitants d'une ville à respecter les dieux de leurs voisins, et l'homme qui passait à Lagaš offrait ses hommages à *Nin-gir-su*, comme il les aurait offerts à Mardouk ou à Ašour, s'il était passé à Babylone ou à Ninive. Les monarques mettent une sorte de point d'honneur à contenter le plus de dieux dans le plus de villes possible et, quand ils deviennent suzerains de tout le pays, ils se gardent bien de vouloir imposer le dieu de leur résidence aux cités qu'ils ont subjuguées. Un roi d'Our, comme *Dun-gi*, qui eut tant à lutter pour maintenir sa suprématie sur Šoumer et Akkad, a laissé des inscriptions votives dans lesquelles on voit qu'il a restauré le temple du dieu Šoušinak à Suse, de *Nin-gir-su* à Lagaš, de Nergal à Koutha, de *Dam-gal-nun-na* à Nippour, d'Ištar à Érech. Hammourabi n'est pas moins tolérant et, dès le début de son code de lois, il énumère les bienfaits dont il a gratifié les temples et les dieux de Nippour, d'Éridou, de Babylone, d'Our, de Sippar, de Larsa, d'Érech, d'Isin, de Kiš, de Ḫarsag-kalama, de Koutha, de Borsippa, de Dil-bat, de Keš, de Lagaš et de *Gir-su*, de Ḫallab, de Bît-karkara, d'Adab, de Maškan-šabri, de Malkâ, d'Agadé, d'Ašour et de Ninive. Chaque ville y est nommée avec son temple et son dieu et, au lieu de commencer sa liste par Mardouk et son temple *Ê-sag-il*, le monarque commence par Nippour, avec son dieu En-lil et son temple *Ê-kur*; il place en second lieu Éridou, avec

son dieu En-ki et son temple *É-abzu*. Le dieu de telle cité était donc reconnu comme ayant une certaine primauté, soit à cause de l'ancienneté de la ville, soit à cause des attributs spéciaux du dieu. On aimait aussi à faire ressortir le lien qui unissait la ville et le dieu. Ainsi on disait « Sippar de la déesse Anounit », pour distinguer cette ville de « Sippar de Šamaš ». Ou bien « Dêr, la ville d'Anou », comme dans l'inscription de Nabuchodonosor I [17]. Dans les hymnes aux dieux on leur recommandera spécialement leur propre ville. Ainsi à Mardouk [18] :

De ta ville, Babel, aie miséricorde!

et à En-lil [19] :

Reviens vers ta ville, Nippour!

Quand une ville avait un dieu ou une déesse qui portait le même nom que le dieu ou la déesse d'une autre ville, on avait soin de les distinguer. On disait Ištar de Ninive, à côté d'Ištar d'Arbèle ou d'Anounit d'Agadé, afin de ne pas confondre les trois déesses. Ou bien « Sin, seigneur de Ḫarran », pour le mettre à part de Sin, le dieu d'Our [20]. Nabuchodonosor I invoquera Adad, Nergal et Nanâ « dieux du pays de Namar », à côté de l'Adad babylonien [21]. On pourrait presque dire des cités de la Chaldée ce que Fustel de Coulanges écrivait des cités grecques [22] : « De ce que deux villes donnaient à leur dieu le même nom, gardons-nous de conclure qu'elles adoraient le même dieu; il y avait une Athéné à Athènes et il y en avait une à Sparte; c'étaient deux déesses. Un grand nombre de cités avaient un Jupiter pour divinité poliade; c'étaient autant de Jupiters qu'il y avait de villes. » Nous reconnaissons aussi que les Assyriens et les

Babyloniens ont soigneusement distingué l'Ištar de telle ville de l'Ištar de telle autre ville. Nous avons vu que, dans certains cas, la distinction était originelle, puisque l'Ištar de Ḫallab était fille de Sin et déesse guerrière, tandis que l'Ištar d'Érech était fille d'Anou et déesse de l'amour [23], mais souvent aussi les deux divinités de même nom n'étaient qu'une même figure à l'origine. On l'avait dédoublée par suite des exigences particularistes de chaque cité.

Le dieu roi de la cité. — Le dieu est seigneur et roi de la ville. Il serait trop long de mentionner tous les textes où les épithètes de seigneur de telle ou telle ville sont accolées à tel ou tel dieu. Mais il est des cas extrêmement intéressants où le nom même du dieu implique ce rapport spécial entre lui et sa ville. Le nom de *Nin-gir-su* voulait dire « baal de *Gir-su* », c'est-à-dire baal du quartier saint de Lagaš. Nous savons que ce nom s'appliquait, en réalité, au dieu Nin-ib, comme pour le restreindre à être le dieu de Lagaš et de Šoumer [24]. La déesse parèdre de Nin-ib, à Nippour, s'appelle *Nin-en-lil-ki*, dans une tablette magique, et ce nom signifiait « Dame de Nippour [25] ». Telle autre déesse s'appellera *Nin-i-si-in*(*kî*)-*na* « Dame d'Isin » [26], ou *Nin-mar* (*ki*) « Dame de la ville de Mar » [27], *Nin-urí* (*ki*)-*ma* « Dame d'Our [28] ». La parèdre de Sin, à Bît-Ḫabban, est simplement appelée *Bêlit* (*alu*) *Akkadi*, « Dame de la ville d'Akkad », dans l'inscription de Nabuchodonosor I [29]. Que le dieu fût roi de la ville, c'était une donnée courante de la littérature historique ou religieuse. Quand les anciens monarques offrent un ex-voto, c'est à tel dieu « mon roi » et par le fait même roi de la ville. Mardouk s'appelait « roi de Babel » [30], comme Êa s'appelait « roi d'Éri-

dou » ou comme on désignait Ištar par la périphrase « Reine de Ninive[31] ». Le dieu de la ville de Gišgal a pour nom « Roi de Gišgal » [32], tandis que le dieu de Koutha, Nergal, le Pluton babylonien, s'appellera par euphémisme le « Roi de Koutha », aussi bien dans une inscription de Rîm-Sin [33], que dans telle tablette magique de basse époque[34]. Le prologue du code de Hammourabi montre le dieu du ciel, Anou, et le dieu de la terre, Bêl, appelant d'un nom auguste (c'est-à-dire appelant à l'existence) la ville de Babylone, dont ils confient « la royauté éternelle » au dieu Mardouk. Le véritable roi de la ville est donc bien le dieu. Il en résulte que le roi terrestre n'est que le vicaire ou le représentant du dieu, et nous verrons dans notre prochaine leçon, que la théologie babylonienne sur le droit divin de la royauté découle en grande partie de ce fait que le dieu est roi de la cité[35].

Le dieu protecteur de la cité. — Naturellement le dieu est aussi le protecteur de la cité, et les plus anciens textes mentionnent à côté d'un dieu *lamasu,* c'est-à-dire « dieu gardien » en général, un dieu *Lama-uru* qui est proprement « le dieu gardien de la ville[36] ». De là d'anciens noms propres comme *Lamazi-ali-šu* « dieu gardien de sa ville », ou *Šamaš-dûr-ali-šu* « Šamaš est le mur de sa ville[37] ». Hammourabi se vante d'avoir ramené « à la ville d'Ašour son bienveillant dieu protecteur[38] ». On aimait alors à comparer le dieu ou la déesse à une mère dont la tendresse garde les habitants de la cité. Ainsi, pour *Gù-de-a,* le dieu Nin-dar-a est un roi guerrier « mère de Lagaš » et la déesse *Gà-tum-dug* portera le même titre[39]. Le roi Arad-Sin appelle la déesse Nin-in-si-na « la grande dame, mère du

pays, celle qui donne la vie, la créatrice du pays [40] ». Pour-Sin associe Nannar « roi d'Our » et Nin-gal « mère d'Our [41] ». Aussi était-ce au dieu de la ville qu'on avait recours dans les calamités publiques, car seul il pouvait rendre la prospérité à ses habitants. Témoin cet hymne au dieu Bêl [42] :

O père Bêl, les gens sont opprimés, ils sont anéantis !
Seigneur du pays, la brebis jette son agneau, la chèvre son chevreau !
Combien de temps encore, dans ta ville fidèle, la mère qui enfante rejettera-t-elle son enfant,
Et la femme du guerrier, la toute jeune, rejettera-t-elle son enfant ?...
Les cieux et la terre sont détruits, il n'y a plus de lumière !
Seigneur du pays, le soleil ne se lève plus avec éclat sur le pays,
....La lune ne se lève plus avec éclat sur le pays !...

Le dieu habitant de la cité. — L'idée du dieu de la cité n'était pas une simple abstraction. On n'estimait pas seulement que tel dieu du panthéon s'intéressait d'une façon particulière à la grandeur et à la prospérité de la ville. On voulait encore que le dieu fût présent au milieu des citoyens et on lui réservait une portion de territoire qu'on appelait le territoire du dieu. A Lagaš, le territoire du dieu *Nin-gir-su* était le *gú-edin* et *É-an-na-túm* se vantera d'avoir restitué à *Nin-gir-su* « son territoire chéri [43] ». Le koudourrou de Nazi-Marouttaš consacre la donation au dieu Mardouk de champs en face de Babylone, et, dans cet acte, Mardouk devient « le seigneur de ce champ [44] ». Le même document mentionne le district d'Ištar d'Agadé [45]. Dans une inscription de Bêl-nadin-apla, le prêtre de la déesse Ninâ

vient se plaindre au roi de ce que le gouverneur de *Bît-Sin-magir* a empiété sur le terrain qui avait été accordé à la déesse par l'ancien roi kassite Gir-ki-šar[46]. On avait soin que ce terrain confinât à la frontière afin que l'ennemi ne pût s'avancer contre la ville sans se heurter d'abord au dieu et sans s'attirer des représailles par sa marche sacrilège. Aussi pouvait-on dire après un traité : « Que jusque dans un temps éloigné ils n'outrepassent pas la frontière de *Nin-gir-su*[47] ! » Et c'est ainsi que le fossé qui entourait la ville de Lagaš était « le fossé frontière de *Nin-gir-su* » et « le fossé frontière de *Ninâ*[48] ». Le dieu était gardien du territoire de la cité, exactement comme il était gardien du champ. Si le koudourrou de Nazi-Marouttaš a pour nom « Nabou garde la borne des champs[49] » et si les dieux devaient ainsi garantir la propriété individuelle, c'était au dieu de la cité de sauvegarder l'intégrité de son territoire. De là des noms propres comme *En-lil-kudurri-uṣur*, *Nabû-kudurri-uṣur* « O En-lil, ô Nabou, garde les frontières ! »

Quelquefois ce territoire du dieu était destiné à approvisionner le temple. C'était dans le temple, en effet, que le dieu habitait réellement et c'est de là qu'il exerçait sa précieuse influence sur toutes les affaires de la cité. Le temple s'appelait la « maison » du dieu, et le grand souci des souverains qui édifiaient cette « maison », c'était de la rendre agréable au dieu, d'en faire, comme le disent couramment les textes, « une demeure agréable à son cœur[50] ». Les récits qui nous ont relaté la construction des temples les plus fameux abondent en détails sur la rareté des matériaux employés, le luxe de l'aménagement, le grand nombre de domaines annexés au temple, les greniers et les étables, les serviteurs et les servantes, qui doivent pourvoir à

l'entretien du dieu. Celui-ci est représenté par sa statue qui siège sur un trône royal. Il est dans le temple comme un roi dans son palais et au milieu de sa cour. Il y habite vraiment, et une locution ordinaire sera de dire : tel dieu qui habite tel temple. Quand on introduit la statue dans le temple, c'est « pour y faire habiter » le dieu. « J'ornai ce temple et le rendis glorieux, j'y fis habiter le dieu Maḫir », écrit Ašour-naṣir-apla[51]. On comprend ainsi pourquoi c'est au dieu qu'il appartient de désigner l'emplacement de son temple, d'en marquer le plan et les dimensions, de fixer le jour de l'inauguration. Les fêtes de la dédicace revêtent un caractère plus solennel que toute autre fête, car il s'agit de fixer à jamais le dieu dans son séjour au milieu des mortels. Il s'agit d'en faire un véritable citoyen, un habitant de la cité. Ainsi, pour Ašour-naṣir-apla Ištar est « l'habitante de Kalḫou[52] », comme Nin-ib est « l'habitant de Kalḫou[53] ». Sargon nous parle tantôt des dieux « qui habitent Kalḫou[54] », tantôt des dieux et des déesses « qui habitent Ašour[55] », ou encore des dieux « qui habitent Šoumer et Akkad[56] ». Une longue énumération de dieux au début d'une lettre au roi Ašourbanipal se termine par la formule « les grands dieux des cieux et de la terre, les dieux qui habitent le pays d'Ašour[57] ». Les dieux habitent le pays, chacun dans sa ville et dans son temple. Aussi quand Asaraddon raconte la destruction dans laquelle a sombré Babylone, par la colère de Mardouk, il a soin de dire que « les dieux et les déesses qui habitaient en elle montèrent aux cieux, tandis que les gens qui habitaient en elle étaient livrés au joug et aux entraves[58] ». On ne voulait pas que les dieux de la cité, c'est-à-dire Mardouk et sa famille, fussent tombés entre les mains du vainqueur.

Le dieu et la cité étrangère. — Le véritable roi de la ville est donc bien le dieu qui l'habite. Nous ne serons pas étonnés si les tributaires de la ville sont les tributaires du dieu. Par exemple, Téglath-phalasar I déclare qu'il marche « contre le pays de Koumouḫi, révolté, qui avait cessé le tribut et le présent au dieu Ašour[59] ». C'est au dieu que revient le tribut, car c'est à lui qu'on soumet les ennemis. Le même Téglath-phalasar I parle « des cités du pays de Soubarti, qui était soumis à Ašour mon maître[60] », et de « trois cents familles de rebelles qui ne s'étaient pas soumis à mon maître Ašour[61] ». Pour montrer qu'il subjugue une contrée il dira : « Je les soumis à mon maître Ašour[62] », ou bien : « Je les comptai au nombre des sujets de mon maître Ašour[63] ». Ašour-naṣir-apla ne s'exprime pas autrement. Il doit réduire Ameka et Araštoua, parce que ces rois ont cessé « le tribut et la corvée de mon maître Ašour[64] ». Le dieu est celui qui soumet les ennemis et le roi n'est que son représentant. C'est pourquoi Sargon II, qui est à la fois roi d'Ašour et roi de la ville de Mardouk, Babylone, déclare régner sur les gens « qu'Ašour, Nabou et Mardouk ont soumis à mes pieds[65] ». Dans les annales d'Ašourbanipal nous apprenons que le dieu Ašour, lui-même, apparaît à *Gûgu* (Gygès), le roi des Lydiens, et lui dit[66] : « Embrasse les pieds du roi d'Ašour, Ašourbanipal, et, en son nom, tu triompheras de tes ennemis! » C'est au dieu qu'il appartient de soumettre les révoltés et, sur le relief du roi des Loulloubi, *An-nu-ba-ni-ni,* nous voyons la déesse Ištar amenant au roi les vaincus prisonniers[67]. Car les ennemis de la ville sont, par le fait même, « les ennemis du dieu ». L'expression « les ennemis du dieu Ašour » pour signifier les cités rivales est fréquente

dans les annales des rois d'Assyrie. Téglath-phalasar I mentionne les « pays, montagnes, cités et princes, ennemis du dieu Ašour[68] ». Ašourbanipal prétend que Tarqou (Tirhaqa), le roi d'Égypte et d'Éthiopie, « oublia la force d'Ašour, d'Ištar et des grands dieux, mes maîtres, pour se fier à sa propre puissance[69] ».

Le dieu à la guerre. — Avec ces idées sur le dieu de la cité dans ses rapports avec les voisins ou les ennemis, il était difficile de conserver cette tolérance qui, au début, caractérisait la religion assyro-babylonienne. La guerre qui fut pour Ašour le pain quotidien devait influencer les conceptions religieuses et on ne voulut pas qu'aucun dieu pût résister au dieu national. De même que, chez les Grecs et les Romains, quand deux cités étaient en guerre, les dieux eux-mêmes prenaient part à la lutte, en sorte que la bataille se livrait non seulement entre les hommes, mais aussi entre les dieux, de même, à Babylone et à Ašour, la guerre fut considérée comme une chose sainte et l'armée combattit pour ses dieux et contre des dieux. Le mot d'ordre venait d'en haut. Si Téglath-Phalasar I, Ašour-naṣir-apla, Salmanasar II etc... se mettent en marche, c'est toujours « sur l'ordre d'Ašour[70] ». Sargon, maître d'Ašour et de Babylone, marche « sur l'ordre d'Ašour, père des dieux, et de Mardouk, le grand seigneur[71] ». Ašourbanipal dévaste le pays d'Élam « à la parole d'Ašour et d'Ištar qui m'avaient envoyé[72] ». L'ordre divin se manifeste le plus souvent par quelque présage. La tradition avait retenu les augures, tirés de l'examen du foie, grâce auxquels Sargon l'ancien et Narâm-Sin avaient fait leurs plus belles conquêtes[73]. Avant de se mettre en campagne, Asaraddon se tourne vers les dieux ; alors « les dieux entendirent

ma voix. Dans leur grâce fidèle ils m'envoyèrent un présage : Va! Ne te retiens pas! Nous marcherons à ton côté et nous frapperons tes adversaires[74]! » Cette promesse des dieux de marcher à côté du roi n'était pas une figure de rhétorique. Hammourabi, dans son code, invoquait « Za-mà-mà, le grand guerrier, fils aîné de l'*É-kur*, qui marche à ma droite[75] ». Les rois Ašour-naṣir-apla[76] et Salmanasar II[77] voient Nergal, le dieu de la destruction par la mort, marchant devant eux. N'y avait-il pas, au pays d'Ašour, des dieux dont la guerre était la grande spécialité? Ašour, le dieu national, était un dieu guerrier; Ištar, la reine de Ninive, était déesse de la guerre; Nin-ib, le dieu de Kalḫou, était le dieu des armes. Ces dieux marchaient au combat avec leur peuple. On les représentait sur les enseignes qui s'avançaient auprès du roi. C'était Ašour, dans son disque ailé, tirant sans interruption des flèches contre les ennemis. Ici le dieu était monté sur un taureau qui symbolisait sa force impétueuse; là il flottait dans les airs, soutenu par sa seule puissance, et laissait sous ses pieds la paire de taureaux qui devaient le porter[78]. C'est au dieu qu'il revenait de frapper les grands coups. Sargon lutte « par la puissance et la force des grands dieux, mes maîtres, qui dressent mes armes et tuent tous mes ennemis[79] ». Le dieu Ašour tue lui-même le roi d'Élam, ennemi de Sennachérib : « Alors, sur un ordre de mon maître Ašour, *Kudur-Naḫunde*, le roi d'Élam, n'acheva pas trois mois, mais mourut soudain d'une mort prématurée[80]. » Asaraddon nous dépeint ainsi l'intervention divine : « Ištar, dame du combat et de la mêlée, qui aime mon sacerdoce, se tint debout à mon côté, brisa leur arc, rompit leur bataille rangée[81]. » Le roi lui-même tient toute sa

force des dieux. Quand il se met en campagne, c'est qu'il se confie dans son dieu. Ses troupes sont « les troupes du dieu Ašour », ses armes sont « les armes du dieu Ašour », sa puissance est « la puissance du dieu Ašour ». Ašourbanipal montre avec complaisance chaque dieu et chaque déesse exerçant son action dévastatrice sur l'Arabie [82]. Il reconnaît que le triomphe final vient des dieux. Aussi était-ce vers le ciel que se levaient tout naturellement les yeux du roi au moment critique de la mêlée. « Alors, dit Sennachérib, je me tournai vers Ašour, Sin, Šamaš, Bêl, Nabou, Nergal, Ištar de Ninive et Ištar d'Arbèle, mes dieux protecteurs, afin de triompher de l'ennemi puissant : ils écoutèrent aussitôt ma prière et vinrent à mon secours [83]. » Ašourbanipal apprend que le roi d'Élam, *Te-um-man*, contre qui il est en guerre, a blasphémé contre Ištar. Il s'écrie [84] : « O dame d'Arbèle, je suis Ašourbanipal, roi d'Ašour, créature de tes mains... Tu es l'héroïne parmi les dieux! Brise-le (*Te-um-man*) au milieu du combat et déchaîne contre lui un ouragan, un vent mauvais! » Suit alors la réponse d'Ištar et son apparition à un visionnaire. Elle assure le triomphe d'Ašour contre l'armée ennemie.

Le dieu vainqueur ou vaincu. — Le dieu était donc le premier triomphateur. Aussi, après ses conquêtes, Salmanasar II fera-t-il graver sur sa statue les hauts faits de son dieu Ašour à côté des siens [85]. Le retour d'une campagne glorieuse était l'occasion de sacrifices aux dieux. Après sa victoire sur le roi de Babylone et sur les tribus insoumises, Sennachérib n'oublie pas à qui il doit ce triomphe : « Un bœuf, dix moutons, dix mesures de vin et vingt mesures de dattes de la première qualité je fixai à jamais (comme

offrande) aux dieux du pays d'Ašour, mes seigneurs [86] ! » Asaraddon marque sa reconnaissance par l'érection de temples : « Après qu'Ašour, Šamaš, Bêl et Nabou, Ištar de Ninive et Ištar d'Arbèle, m'eurent rendu grand par la victoire contre mes ennemis et que j'eus ainsi obtenu tout désir de mon cœur, alors avec le butin des ennemis puissants que mes mains ont conquis par la protection des grands dieux, mes maîtres, je fis faire les temples des villes d'Ašour et d'Akkad, je les ornai d'argent et d'or, je les fis briller comme le jour [87] ! » Quand Ašourbanipal revient de son expédition en Élam : « Les gens et le butin d'Élam que j'avais ramenés, sur l'ordre d'Ašour, de Sin, de Šamaš, d'Adad, de Bêl, de Nabou, d'Ištar de Ninive, reine de la totalité, et d'Ištar d'Arbèle, de Nin-ib, de Nergal et de Nouskou, j'en offris les prémices à mes dieux [88]. »

Par contre, le dieu vaincu tombait entre les mains des vainqueurs. Une des lettres de Hammourabi à son officier Sin-idinnam lui enjoint de transporter processionnellement à Babylone les déesses prises sur le pays d'Émoutbal [89]. Quand Téglath-phalasar I ou Salmanasar II font la conquête d'un pays ou d'une ville, ils ont soin de mentionner qu'ils enlèvent les dieux avec eux. Le général de Šamši-Adad II ramène avec lui « les dieux, les fils, les filles du pays de Naïri [90] ». Au sujet de sa campagne contre l'usurpateur d'Asdoud, Sargon écrit [91] : « J'assiégeai et je conquis Asdoud, Gath et Asdoud de la mer ; je comptai en butin ses dieux, sa femme, ses fils et ses filles, etc... » Il donne même les noms des dieux Ḫaldia et Bagbartoum qu'il a enlevés à la ville de *Muṣaṣir*, et il ajoute : « *Ursâ*, roi du pays d'*Urarṭu*, apprit que *Muṣaṣir* était détruite et que son dieu *Ḫaldia* était em-

porté. Alors, de sa propre main, avec le poignard de fer de sa ceinture, il se fit périr [92]! » Ašourbanipal énumère les dieux et déesses qu'il ravit à Suse; en tête « le dieu Šoušinak, leur dieu mystérieux, qui habite dans des cachettes [93] ». On aimait à représenter, sur les reliefs, les soldats transportant les divinités captives, c'est-à-dire les statues qui les incarnaient.

Il fallait soumettre les dieux ennemis aux dieux de la cité. Après une expédition, Téglath-phalasar I offre au dieu Adad soixante vases de bronze, ainsi que les dieux du pays conquis [94]. C'est lui encore qui fait entrer dans les temples du pays d'Ašour les vingt-cinq dieux qu'il ramène des pays de Sougi [95]. Avant de rendre les statues que réclame de lui Ḫaza-ilou, roi des Arabes, Asaraddon y fait incrire la puissance de son dieu Ašour [96]. D'autres, comme Salmanasar II, faisaient entrer leurs propres dieux dans les temples de la ville conquise, afin de marquer le triomphe du dieu national sur le dieu ennemi [97]. Enlever la statue comme trophée était une insolence à l'égard du dieu vaincu, mais ce fait n'excluait pas certaines marques de respect durant le voyage du dieu vers la ville de sa captivité. Parfois cependant les soldats assyriens traitaient les dieux des adversaires, comme ils traitaient les ennemis sur le champ de bataille. Quand Sennachérib s'est emparé de Babylone, il dit [98] : « Les mains de mes gens s'emparèrent des dieux qui habitaient en elle et les brisèrent. » Ašourbanipal brise les dieux de la ville de Bašimou et des villes environnantes [99]. Après sa campagne contre Élam : « Je détruisis de fond en comble les temples d'Élam, je jetai au vent ses dieux et ses déesses [100]! » Ne se croirait-on pas chez les anciens Romains où, selon Fustel de Coulanges [101], « en combattant contre l'ennemi, chacun

croyait combattre aussi contre les dieux de l'autre cité ; ces dieux étrangers, il était permis de les détester, de les injurier, de les frapper ; on pouvait les faire prisonniers » ? Aussi le plus grand souci du monarque vaincu était-il d'emmener avec lui, dans sa fuite, les dieux de sa cité. Souvenons-nous d'Énée échappant à la ruine de Troie avec les Pénates de la ville :

Sum pius Æneas raptos qui ex hoste Penates
Classe veho mecum !

Téglath-phalasar I dépeint les gens de la ville d'*Urraḫinaš* renversés par l'éclat du dieu Ašour : « pour sauver leur vie, ils emportèrent leurs dieux [102] ! » Mérodach-baladan, traqué par Sargon, « rassembla en un groupe ses villes, c'est-à-dire les gens et les dieux qui habitaient en elles, et il les fit entrer dans *Dûr-Iakin* [103] ». Et Sennachérib dira : « Ce Mérodach-baladan que j'avais défait, durant ma première campagne, et dont j'avais brisé la puissance, il entendit le cliquetis de mes fortes armes et le tumulte de mon redoutable combat : alors il emporta, dans leurs niches, les dieux protecteurs de son pays, les mit sur des vaisseaux et les fit transporter dans la ville de *Nagiti-raqqi,* au milieu de la mer [104]. » Quand le roi malheureux n'avait pu sauver ainsi les dieux de sa capitale, il lui restait la ressource de se précipiter aux pieds du vainqueur et de réclamer ses Pénates. Il était bien rare que le vainqueur ne se laissât pas toucher. Ainsi Asaraddon rendra leurs dieux à Ḫazailou, roi de l'Arabie, et à Lailê, roi de la ville de Iadi'i, non toutefois, comme nous l'avons vu, sans avoir marqué les statues du stigmate de la puissance d'Ašour [105].

Le retour du dieu. — Généralement le dieu emmené en captivité par la guerre rentrait chez lui

grâce à la guerre. Ainsi subissait-il le contre-coup des événements et le caprice des armes. Hammourabi, dont nous avons constaté la remarquable prédilection pour les cultes locaux, se complaisait à ramener les dieux dans leurs villes respectives. Lui qui avait fait transporter solennellement à Babylone les déesses d'Émoutbal, il enjoint de les ramener à leur demeure [106]. Dans son code, il se vantera d'avoir rendu à la ville d'Ašour son dieu protecteur [107]. L'inscription d'Agoum-kakrime raconte comment le roi kassite ramena du pays de Ḫanî le dieu de Babylone, Mardouk, et la déesse Ṣarpanit [108]. Ce retour est l'occasion d'embellissements du temple *É-sag-íl* et de réjouissances publiques. Nabuchodonosor I ramène d'Élam le dieu Bêl qu'il conserve à Babylone et le dieu Ri-ia qu'il rend à la ville de Ḫoussi [109]. Après sa glorieuse campagne contre Babylone, Sargon peut écrire : « Je rendis à leur autonomie les villes d'Our, d'Érech, d'Éridou, de Larsa, de Zarilab, de Kisik, de Nimid-Lagouda et je restituai à chaque ville ses dieux enlevés [110]. » De même, Sennachérib : « Adad et Šala, dieux de la ville d'Ékallât que Mardouk-nadin-aḫê, roi d'Akkad, avait enlevés, au temps de Téglath-phalasar, roi d'Ašour, après 418 ans je les fis sortir de Babylone et, dans la ville d'Ékallât, dans leur résidence, je les réintégrai [111]. » Lorsque Agoum-kakrime mentionnait le séjour de Mardouk et de Ṣarpanit loin de Babylone, il attribuait ce fait au courroux du dieu. La même idée se retrouve dans le récit d'Ašourbanipal concernant le retour de la déesse Nanâ [112] : « La déesse Nanâ qui, il y a 1635 ans, s'était irritée, était partie, avait demeuré dans le pays d'Élam, endroit qui ne lui convenait pas, le jour où elle, avec les dieux ses pères, prononça mon nom pour gouverner le pays,

elle m'enjoignit de ramener sa divinité en ces termes : Ašourbanipal me fera sortir du mauvais pays d'Élam et me fera rentrer dans l'*É-an-na*. Leur ordre divin qu'ils avaient prononcé depuis des jours lointains, les gens des temps postérieurs le révélèrent. Je pris la main de son auguste divinité ; et elle prit la route directe de l'*É-an-na*, dans l'allégresse du cœur. Au premier jour du mois de kesleu je la fis entrer dans Érech. » Nabuchodonosor II ramène le *šêdu* et le *lamassu*, c'est-à-dire les divinités au corps de taureau et à la face humaine qui gardaient l'entrée de ce même temple *É-an-na* dans Érech [113]. Nabonide a tellement le souci de rendre aux villes leurs propres divinités qu'il fait transporter solennellement de Babylone à Ḫarran le dieu Sin et sa parèdre Nin-gal, avec leur fils Nouskou et leur fille *Sadar-nunna* [114]. Il est vrai que là se trouvait la mère de Nabonide, comme prêtresse du dieu Sin [115]. Pour les autres dieux, le roi archéologue n'avait pas eu les mêmes scrupules, s'il faut en croire la chronique de Cyrus qui nous raconte comment on retourna dans leurs villes respectives les divinités du pays d'Akkad, que Nabonide avait collectionnées à Babylone, comme dans un musée [116].

Le triomphe du dieu. — Du premier au dernier jour de la religion assyro-babylonienne, nous constatons ce lien étroit qui relie tel dieu à telle cité. Le roi visible n'est qu'un intermédiaire entre le dieu et les hommes. Il est dépositaire de la puissance d'en-haut. Si parfois, dans son courroux, le dieu consent à tomber entre les mains des ennemis, tôt ou tard il reprendra le chemin de sa cité. La multiplicité des dieux dans le panthéon de Šoumer et d'Akkad n'était pas un obstacle à l'unité de culte, puisque le citoyen d'une ville adorait le dieu de sa ville et lui rendait ses hom-

mages dans son temple spécial. A certaines époques, quand Babylone ou Ninive s'imposait comme capitale au pays entier, les dieux des petites cités venaient se grouper auprès du grand dieu, Mardouk ou Ašour. Mais même alors on savait que c'était pour le dieu un état violent et qu'il le faudrait réintégrer dans son territoire. La littérature magique et les formules de prières étaient là pour sauvegarder la tradition primitive et répéter aux fidèles que Sin était le dieu d'Our et de Ḫarran, que Šamaš était le dieu de Sippar et de Larsa, qu'Ištar était déesse d'Érech et d'Agadé. Aussi le roi n'avait-il pas de plus grande joie que de présider ces fêtes splendides où le dieu de la cité, prêtant l'oreille aux objurgations de son peuple, rentrait en triomphe, porté sur les épaules des prêtres ou des soldats, et revenait s'asseoir sur le trône antique, vide quelquefois depuis des siècles. Un hymne a consacré le retour de Mardouk du pays d'Élam [117] :

Les gens du pays contemplèrent sa haute stature; à cause du seigneur magnifique ils rayonnèrent, ils furent joyeux et tous le regardaient!

Il entra, il vint habiter sa demeure de repos!

La porte de gloire, l'édicule de sa seigneurie devint brillant et fut rempli de jubilation!

Les cieux apportèrent leur fécondité, la terre son abondance, la mer son tribut, la montagne ses produits :

Leurs présents sans pareils, tout ce que la langue peut exprimer.

C'était leur tribut pesant au Seigneur des Seigneurs!

On immole les chevreaux, on amène en foule les bœufs gras, on offre des sacrifices en grand nombre; l'encensoir est rempli; les parfums s'élèvent, les aromes répandent leur agréable odeur; on offre les sacrifices et la joie est au comble!...

C'est vraiment le triomphe du dieu et l'allégresse de toute la contrée. La nature elle-même s'associe à la fête.

NOTES SUR LA QUATRIÈME LEÇON

1. King, *Records of the reign of Tukulti Ninib I*, p. 89 ss.
2. Inf., p. 183.
3. Annales, III, 135.
4. Annales, l. 414 ss.
5. King, *The letters and inscriptions of Hammurabi*, III, p. 251, n. 106.
6. *Ur-engur*, n, II, 3 (*ISA.*, p. 268-269).
7. King, *The letters...*, n° V, l. 11.
8. *Ibid.*, n° XXXI, l. 11.
9. *Ibid.*, n° XXXI, l. 26.
10. King, *The letters...*, III, p. 322.
11. Inscription bilingue de Samsou-Ilouna, col. II (King, *The letters...*, n° 97).
12. Weissbach, *Die Inschriften Nebukadnezars II im Wâdi-Brîsa und am Nahr-el-Kelb*, p. 44.
13. *Adad-napištim-ummânê-ugur* et *Šamaš-išid-ummânê-ukîn*, *ibid.*, p. 44.
14. (*ilu*) *Nabu daian-niše-šu*; (*ilu*) *Za-mâ-mâ-muḫalliq-garîšu*; (*ilu*) *Marduk-rê'û-mûtîšu*; (*ilu*) *Ištar-lamasi-ummânîšu*; (*ilu*) *Bêl-mukîn-šarrûtîšu*; (*ilu*) *Sin-mukîn-agi-šarrûtîšu*. *Ibid.*, p. 44.
15. Cf. la première année de *Sumu-la-ilu*, la huitième et la treizième année de *Sin-muballiṭ*.
16. *ISA.*, p. 324-325, p. 328-329.
17. V R, 58, l. 14. Sippar d'Anounit était peut-être Agadé (Zimmern, *KAT.*[3], p. 423).
18. IV R, 40, n° 1, 30.
19. IV R, 28, n° 4, 17.
20. Dans les noms propres assyriens à l'époque des Sargonides : cf. Zimmern, *KAT.*[3], p. 363. C'est le בעלחרן d'une inscription araméenne de Sendjirli (Lidzbarski, *Handbuch...*, p. 444).
21. V R, 56, l. 48.
22. *La cité antique* (14[me] éd.), p. 171.
23. Sup., p. 86.
24. Sup., p. 89 s.
25. *Šurpu III*, 146.
26. Sur le chien de *Sumu-ilu* (*ISA.*, p. 294-295).
27. Déjà dans Our-Ninâ, c, III, 2 (*ISA.*, p. 14-15).
28. Dans *Dun-gi*, k, face, 1 (*ISA.*, p. 272-273).
29. V R, 56, l. 50.
30. Par exemple dans K. 2962, l. 27 s. (*BA.*, V, p. 334).
31. (*ilu*) *Šar rat Ninua*(*ki*), *passim*, dans les inscriptions d'Aššourbanipal.
32. Le dieu lu *Lugal-ûru*(*ki*) dans les inscriptions d' *Ur-Ninâ* (a, V, 1; b, III, 4), d'*É-an na-tùm* (a, rev., VI, 7; b, II, 13), etc...

33. Dans Rîm-Sin, a, 19 (*ISA.*, p. 308-309).
34. Dans *šurpu VIII*, 19.
35. Inf., p. 164 s.
36. Nous trouvons déjà ce dieu *Lama-uru* dans THUREAU-DANGIN, *Recueil de Tablettes chaldéennes*, n° 8, II, 5. Ce dieu fait suite au dieu *Lama*. Celui-ci est le *lamasu*, tandis que l'autre est le *lamasu-ali*.
37. RANKE, *Early babylonian personal names*, p. 226 et 237.
38. Code, recto, IV, 55 ss.
39. Statue B, VIII, 53 ss.; statue F, I, 1 s.
40. Arad-Sin, d, 1 ss. (*ISA.*, p. 302-303).
41. Pour-Sin, d, II, 5 ss. (*ISA.*, p. 282-283).
42. Dans REISNER, *Sumerisch-babylonische Hymnen*, p. 130 ss. (cf. ZIMMERN, *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl*, p. 31).
43. Le *gú-edin* « limite du désert » est fréquemment mentionné dans les plus anciens textes de Lagaš. Texte d'*É-an-na-tùm* dans son galet E, IV, 15 ss. (*ISA.*, p. 44-45).
44. SCHEIL, *Textes élamites-sémitiques*, I, p. 89 s.
45. *Ibid.*, p. 101.
46. HILPRECHT, *Old babylonian inscriptions chiefly from Nippur*, pl. 30 s.
47. Stèle des vautours, face, XX, 16 ss. (*ISA.*, p. 32-33).
48. *En-te-me-na*, cône, II, 31-35 (*ISA.*, p. 64-65).
49. SCHEIL, *Textes élamites-sémitiques*, I, p. 91.
50. *Bîtu ṭub libbi*.
51. Inscription n° 90.980, rev., 8 ss. (BUDGE et KING, *The annals of the kings of Assyria*, p. 171).
52. Inscription n° 96, l. 7 (BUDGE et KING, *op. laud.*, p. 208).
53. Annales, I, 9. De même dans l'inscription de Šamši-Adad, I, 23.
54. Inscription de *Nimrûd*, l. 19.
55. Inscription des fastes, l. 167 et 176.
56. *Ibid.*, l. 143.
57. HARPER, *Assyrian and Babylonian letters*, I, n° 7, l. 14 s.
58. Inscription de la pierre noire, II, 6 ss. : *ilâni ištarâti âšib libbišu ellû šamameš nišê âšib kirbišu ana ṣindi u birti zu'uzu illiku rêšûtu*.
59. Cylindre, I, 89 ss.
60. Cylindre, III, 1 s.
61. Cylindre, VI, 31 s.
62. *Ibid.*, III, 86 s., 91.
63. *Ibid.*, IV, 30 s.
64. Annales, II, 50.
65. Inscriptions des fastes, l. 154.
66. Cylindre de Rassam, II, 96 ss.
67. DE MORGAN et SCHEIL, dans le *Recueil de travaux...*, XIV (1893), p. 100 ss. Cf. MEYER, *Die Sumerier und Semiten in Babylonien*, p. 25.
68. Cylindre, I, 52 (noter la variante *(ilu) A-šur*).
69. Cylindre de Rassam, I, 55 ss.
70. Inscriptions historiques, *passim*.
71. Inscription des fastes, l. 124.
72. Cylindre de Rassam, V, 123 ss.
73. Sup., p. 11 s.
74. Inscription du prisme B, I, 7.
75. Code, verso, XXVII, 81 ss.

76. Annales, III, 52.
77. Monolithe, I, 44.
78. PERROT et CHIPIEZ, *Histoire de l'art*, II, p. 516. Cf. *BA.*, VI, 1, p. 95 s. Les enseignes du dieu Aššour sont groupées dans DELITZSCH, *Babel und Bibel*, dritter Vortrag, p. 42 s.
79. Inscription des fastes, l. 16.
80. Prisme, IV, 79 ss.
81. Inscription du prisme B, I, 12 ss.
82. Cylindre de Rassam, IX, 75 ss.
83. Prisme, V, 50 ss.
84. Cylindre B, V, 45 ss.
85. Monolithe, II, 44, 59 s., 62 s.
86. Prisme, I, 60 ss.
87. Prismes A et C, col. IV, 38 ss.
88. Cylindre de Rassam, VI, 125 ss.
89. KING, *The letters...*, n° 34. Cf. *Revue biblique*, 1908, p. 212 s.
90. Inscription de Šamši-Adad, II, 28 s.; IV, 17 s., 33 s.
91. Inscription des fastes, l. 105.
92. *Ibid.*, l. 76 ss.
93. Cylindre de Rassam, VI, 30 ss.
94. Cylindre, II, 61 ss.
95. *Ibid.*, IV, 32 s.
96. Inscription des Prismes A et C, III, 10 ss.
97. Monolithe, II, 80.
98. Inscription de Bavian, l. 48.
99. Cylindre de Rassam, V, 118 ss.
100. *Ibid.*, VI, 64 ss.
101. *La cité antique* (14e éd.), p. 242.
102. Cylindre, II, 38 ss.
103. Sargon, inscription des fastes, l. 125 s.
104. Prisme, III, 51 ss.
105. Prismes A et C, III, 3 ss. et 40 ss.
106. KING, *The letters...*, n° 45. *Revue biblique*, 1908, p. 21 .
107. Code, recto, IV, 55 ss.
108. *KB.*, III, 1, p. 138-139.
109. *Ibid.*, p. 172-173.
110. Inscription des fastes, l. 136 s.
111. Inscription de Bavian, l. 48 ss.
112. Cylindre de Rassam, VI, 107 ss.
113. Cylindre de Grotefend, II, 54 s.
114. Grand cylindre de Sippar, II, 18 ss. Cf. *Revue biblique*, 1908, p. 134.
115. *Revue biblique*, 1908, p. 131.
116. Chronique de Nabonide-Cyrus, rev., I, 21 s. (Cf. *KB.*, III, 2, p. 134-135).
117. Dans IV R, pl. 20, n° 1, recto, l. 16 ss. (cf. HEIN, dans *BA.*, V, p. 340 ss.).

CINQUIÈME LEÇON

LES DIEUX ET LES ROIS

Le roi vicaire du dieu. — Le roi prêtre. — Le choix et l'appel divins. — But de l'appel divin. — Circonstances de l'appel divin. — Le destin royal.

Origine divine du pouvoir. — Les insignes viennent d'en-haut. — Pouvoir enlevé par les dieux.

Le roi aimé des dieux. — Le roi fils du dieu. — Le roi image du dieu. — Le roi dieu. — Le roi messie.

Le roi vicaire du dieu. — Nous avons pu constater combien la religion avait imprégné, chez les Babyloniens et les Assyriens, l'idée de la cité et de l'état. On ne concevait pas une distinction absolue entre le pouvoir civil et l'autorité religieuse. Le dieu planait au-dessus de son peuple. C'est de lui que descendrait l'autorité suprême. Pour régenter ses sujets, pour mener à bien les intérêts de la nation, le dieu devait avoir un représentant visible sur la terre, une sorte de vicaire qui, jouissant d'un prestige sacré, imposerait aux hommes les lois et les institutions venues d'en-haut. Ce vicaire du dieu auprès des hommes, ce fut le roi. A lui de tenir la place du dieu dans la vie ordinaire de la cité et d'être auprès des citoyens l'intermédiaire des décisions divines. Les souverains reconnaissaient volontiers que leur autorité émanait des dieux et ils aimaient à prendre, dans leur protocole, le titre de vicaire ou représentant de tel

dieu. Le véritable roi de Lagaš, n'était-ce pas le dieu *Nin-gir-su?* Aussi voyons-nous *En-te-me-na* s'appeler « le grand *pa-te-si* », c'est-à-dire « le grand vicaire » du dieu *Nin-gir-su* [1]. Le véritable roi d'Ašour n'était-ce pas le dieu Ašour? Les anciens monarques d'Assyrie, comme Arik-dên-ili, Išmê-Dagan, Šamši-Adad, s'appelleront les vicaires (*iššakku*) du dieu Ašour [2], et, comme Ašour partage sa royauté avec Ištar, nous entendrons le roi Ašour-naṣir-apla s'adresser à la déesse en ces termes [3] :

A ton vicaire (*iššakku*) aimé, immuable et fidèle,
Fais grâce et mets un terme à sa souffrance.

Le roi de Babylone, Nabuchodonosor II, aura pour titre spécial celui de « vicaire sublime », laissant à Mardouk la royauté suprême [4]. Quand les pouvoirs du monarque débordent les confins de la cité et s'étendent sur le monde, sur ce que les Babyloniens et les Assyriens appellent « les quatre régions », le roi représente non plus seulement le dieu de la cité ou de l'état, mais le dieu de l'humanité tout entière, le Seigneur Bêl. *Lugal-zag-gi-si*, le fameux roi d'Érech, qui réunit sous son sceptre tout le pays de Šoumer, est déjà grand vicaire (*pa-te-si*) du dieu En-lil, c'est-à-dire de Bêl [5]. Le roi d'Ašour, Arik-dên-ili, qui était vicaire du dieu Ašour, était en même temps « lieutenant de Bêl », tandis que son fils, Adad-nirari I, est « le lieutenant de la terre des dieux [6] ». Téglath-phalasar I reconnaît qu'il a été couronné pour exercer la royauté « sur le pays de Bêl [7] » et que son aïeul, Ašour-dân, a gouverné « les humains de Bêl [8] ». De même, le roi de Babylone, Kourigalzou, prend comme premier titre protocolaire celui de « lieutenant de Bêl [9] ». Quand Sargon d'Assyrie devient maître de

Babylone, il ne s'intitule pas « roi de Babel », car Mardouk est le seul roi de la cité, mais il est *šakkanak Bâbili*, que nous pouvons interpréter par « lieutenant (du dieu) sur Babylone [10] ».

Le roi prêtre. — Cette qualité de représentant du dieu auprès des hommes avait pour corrélative celle de représentant des hommes auprès des dieux. La cité, comme l'état, est une chose sainte, et le gouvernement de la cité ou de l'état était, aux origines, une fonction sacrée. On a pu dire pour l'Égypte [11] que « de même que le chef de famille est dans sa famille le prêtre par excellence auprès des dieux de la famille, de même que le chef du nome est dans son nome le prêtre par excellence auprès des dieux du nome, Pharaon est le prêtre par excellence auprès des dieux de l'Égypte entière qui sont ses dieux à lui ». Fustel de Coulanges a insisté sur cette autorité religieuse et sur ce caractère sacerdotal du pouvoir royal dans les cités de la Grèce et de Rome ; il n'a pas hésité à affirmer « que les anciens rois de l'Italie et de la Grèce étaient prêtres autant que rois [12] ». Or déjà le souverain de Lagaš, *Gù-de-a*, se déclare « grand-prêtre » de *Nin-gir-su* [13], le dieu de la cité, et *Lugal-zag-gi-si*, roi d'Érech, est « prêtre » du dieu d'Érech, Anou [14]. Dans cette dernière ville nous trouverons le fils d'*Ur-engur*, ancien roi d'Our, exerçant les fonctions sacerdotales auprès de la déesse Ištar [15]. Un vice-roi de Lagaš, Arad-Nannar, se déclarera prêtre du dieu Enki [16], parce que celui-ci est — nous l'avons vu — le dieu du sacerdoce. Adad-nirari I, roi d'Ašour, sera « prêtre sublime de Bêl [17] », parce que Bêl est le seigneur de l'humanité. Il était tout aussi naturel que les rois d'Ašour fussent prêtres du dieu Ašour, le dieu national. Ašur-rêš-iši donne sa généalogie : il est « prêtre d'Ašour »,

fils de Moutakkil-Nouskou « prêtre d'Ašour », fils lui-même d'Ašour-dân « prêtre d'Ašour [18] ». Téglath-phalasar I formule le vœu suivant : « Que les dieux Anou et Adad... accordent une bénédiction bienfaisante à moi et à *ma postérité sacerdotale* : qu'ils fondent à jamais, avec stabilité, comme une montagne, *mon sacerdoce* en présence d'Ašour et de leur divinité [19] ! » Le même monarque dit aux dieux : « Vous avez désigné à jamais *ma postérité sacerdotale*, pour se tenir dans l'*É-ḫar-sag-kur-kur-ra* (temple du dieu Ašour) [20]. » Souvent le monarque prendra simplement le nom de prêtre, sans spécifier de quel dieu il remplit le ministère : tantôt « conjurateur sublime », comme Téglath-phalasar I [21] et Ašour-naṣir-apla [22], tantôt « prêtre saint » comme Šamši-Adad II [23] et Adad-nirari III [24]. Aussi voyons-nous les rois d'Ašour parler, avec complaisance, de leur sacerdoce agréable à la divinité. Ašour-naṣir-apla qui contribua tant à exalter le culte du dieu Nin-ib par ses constructions dans Kalḫou, la ville du dieu, appelle Nin-ib « le dieu qui aime mon sacerdoce [25] ». Quand il s'adresse à Nin-ib, il est celui « dont le sacerdoce est agréable à ta grande divinité [26] », et il emploie la même formule devant Ištar, la déesse d'Ašour [27]. Salmanasar II est « le prêtre sublime dont le sacerdoce est agréable aux dieux grands [28] », et Téglath-phalasar III déclare que les dieux aimèrent son sacerdoce [29]. Le roi se considère donc comme investi de la dignité sacerdotale. Il est le grand-prêtre de la cité ou de la nation. Les reliefs nous montrent Ašourbanipal répandant solennellement la libation de vin sur les lions qu'il a tués à la chasse [30]. Dans les prescriptions pour le septième, quatorzième, dix-neuvième, vingt et unième, vingt-huitième jour du mois d'Éloul, c'est le roi qui, durant

la nuit, doit offrir le sacrifice et répandre les libations en l'honneur des dieux [31]. Lorsqu'il retrouve le barillet de fondation de ses prédécesseurs, c'est le roi lui-même qui l'oint d'huile et qui sacrifie aux dieux [32]. Aussi est-il probable que, lorsque le monarque nous dit qu'il a immolé des agneaux ou des chevreaux à telle ou telle divinité, il s'agit d'un sacrifice réellement offert par le roi lui-même et non par le prêtre.

Le choix et l'appel divins. — On voit quel personnage extraordinaire était le roi. Il est le trait d'union entre le dieu et son peuple. Abrité dans son palais, comme le dieu dans son temple, il inspire à ses sujets une superstitieuse terreur et, quand il se montre au dehors, c'est dans tout l'éclat d'une majesté plus qu'humaine. Le roi aura une nature et une destinée spéciales qui en feront un être à part dans la cité. Et d'abord il doit être *choisi* par les dieux. Le terme consacré pour exprimer cette idée est le verbe *uttû*, dont le sens exact est celui de « regarder de préférence aux autres ». Téglath-phalasar I se présente aux dieux comme « le pasteur fidèle que vous avez choisi dans votre cœur stable [33] ». Quand Salmanasar II veut parler de son avènement : « Lorsque le grand seigneur Ašour, dans la fixité de son cœur, m'eut discerné de son regard brillant [34]. » Adadnirari III est celui « que, dès son enfance, le dieu Ašour, roi des Igigis, a choisi et aux mains duquel il a confié une royauté sans rivale [35]. » Sargon, qui cumule les royautés d'Ašour et de Babel, est « le pasteur légitime qu'ont choisi Ašour et Mardouk [36] ». Asaraddon dira au dieu Mardouk : « Tu m'as choisi parmi tous mes frères [37]. »

Le roi est donc bien l'objet d'un choix divin. Pour signifier la chose qui est choisie de préférence aux

autres, on avait un mot spécial dérivé de la même racine que le verbe *uttû*, c'était l'abstrait *itûtu*. Aussi Nabuchodonosor II, par exemple, n'hésitera pas à s'appeler le choix (*itûtu*) des dieux grands, ou bien le choix (*itûtu*) du cœur stable de Mardouk [38].

Ce choix des dieux, et plus spécialement du dieu d'Ašour ou de Babylone, doit se manifester extérieurement. C'est l'appel divin qui le fera connaître. Le roi doit être *appelé* par son nom. Le vieux monarque de Lagaš, *É-an-na-túm*, est celui « dont le nom a été prononcé par le dieu En-lil [39] », c'est-à-dire par le roi de l'humanité. A Érech, *Lugal-zag-gi-si* est celui « dont le nom a été prononcé par le dieu Babbar [40] », c'est-à-dire par le dieu-soleil, roi de la justice. Hammourabi déclare, au début de son code, que les dieux Anou et Bêl ont prononcé son nom [41], et, à la fin, il rappelle que ce sont les dieux grands qui l'ont appelé [42]. Le roi d'Assyrie, Ašour-rêš-iši, a été appelé par les grands dieux, Anou, Bêl et Êa, à gouverner le pays d'Ašour [43]. Téglath-phalasar I est celui dont « pour gouverner les quatre régions, Ašour a mentionné le nom pour l'éternité [44] ». Tantôt Ašour-naṣir-apla parlera du dieu Ašour « le seigneur qui a prononcé mon nom [45] »; tantôt il dira : « Les grands dieux des cieux et de la terre, dans leur cœur stable, firent un décret, et ma royauté, mon autorité, ma puissance furent prononcées par leur bouche sainte [46]. » De même que Sargon devait être choisi à la fois par Ašour et Mardouk, de même c'est à Ašour et à Mardouk qu'il appartiendra de mentionner son nom pour le principat [47]. Pour Ašourbanipal, l'ordre premier viendra d'Ašour et sera transmis par Mardouk : « Sur l'ordre d'Ašour, père des dieux, Mardouk, le seigneur des seigneurs, le roi des cieux et

de la terre, m'éleva au-dessus des enfants royaux et prononça mon nom pour la royauté [48]. » On se complaisait parfois à répéter la formule par laquelle le dieu avait exprimé son choix. Ainsi Mérodach-baladan II, en parlant de son appel à la royauté [49] : « Mardouk le regarda avec joie et dit qu'il élèverait son principat, par cette parole de sa bouche : Celui-là, certes, est le pasteur! » C'est, en germe, le *Tu Marcellus eris* de Virgile. Nous avons vu l'emploi du mot spécial *itûtu* pour exprimer l'objet du choix divin. Quand on voulait faire allusion à l'appel divin, on recourait au mot abstrait *nibittu* « objet de l'appel » de tel ou tel dieu. Hammourabi est *nibit* (*ilu*) *Bêl* « objet de l'appel de Bêl [50] » tandis que Ašour-naṣir-apla sera *nibit* (*ilu*) *Nin-ib* « objet de l'appel de Nin-ib [51] », parce qu'il eut une dévotion spéciale envers ce dieu, ou encore *nibit* (*ilu*) *Bêl u* (*ilu*) *Nin-ib* « objet de l'appel de Bêl et de Nin-ib [52] », ou même *nibit* (*ilu*) *Sin* « objet de l'appel de Sin [53] », parce que Sin était celui qui accordait les insignes royaux.

Il ne s'agit pas là de simples formules protocolaires dont le sens religieux aurait été atténué par l'usage. Les rois aimaient à spécifier le caractère mystérieux de cet appel. Ils se représentaient les dieux délibérant de toute éternité sur celui à qui ils confieraient le droit de les représenter sur terre. Hammourabi spécifie qu'il fut désigné par son nom, le jour où les dieux fondèrent Babylone et en remirent la royauté entre les mains du dieu Mardouk [54]. Šamši-Adad II a été appelé par les dieux « depuis les temps les plus reculés [55] », et Ašourbanipal est celui « que les dieux Ašour et Sin, seigneur du diadème, ont mentionné par son nom, *depuis des jours lointains*, pour l'exercice de la royauté [56] ». Le même monarque n'i-

gnore pas que l'appel divin a été révélé à son père : « Asaraddon, roi d'Ašour, le père qui m'a procréé, prit en considération la parole du dieu Ašour et de la déesse Bêlit, ses divinités protectrices, d'après laquelle ils l'informaient que j'exercerais la royauté [57]. » Ailleurs c'est Mardouk qui prévient le père du futur roi : « Le grand seigneur Mardouk qui, sous le gouvernement du roi précédent, m'a appelé dans Ašour devant le père qui m'a procréé [58]. » On spécifiait davantage encore : c'était dès le sein de sa mère que l'enfant royal entendait l'appel divin. Le frère d'Ašourbanipal, le roi de Babylone, Šamaš-šouma-oukîn, déclare que « dans le lieu où me formait la mère qui m'enfanta, la déesse *Érua,* reine des dieux, appela mon nom avec faveur pour dominer les hommes [59] ». Quant à Nabonide, le dernier roi de Babylone, « le dieu Sin et la déesse Nin-gal ont fixé, dès le sein de sa mère, son destin de royauté [60] ». Le roi est appelé et, disons le mot puisque nous le trouvons, prédestiné à la royauté dès le sein de sa mère. Un pas encore et nous le verrons formé par les dieux eux-mêmes dans les entrailles maternelles : « Je suis Ašourbanipal, rejeton du dieu Ašour et de la déesse Bêlit, l'aîné des enfants royaux du gynécée, moi dont le dieu Ašour et le dieu Sin, seigneur de la couronne, ont, depuis des jours lointains, mentionné le nom pour la royauté et que, dans le sein de ma mère, ils ont formé pour le pastorat du pays d'Ašour [61] ! » Aussi le roi se rendait-il compte qu'il ne lui appartenait pas exclusivement de désigner son successeur, mais que c'était aux dieux qu'il revenait de fixer l'héritier de la couronne. Ašour-naṣir-apla s'adresse en ces termes au roi futur [62] : « O prince à venir, toi que le dieu Ašour appellera, parmi les rois mes enfants ! »

Sennachérib et Ašourbanipal se rencontrent dans une même formule pour désigner « celui que, dans les jours à venir, parmi les rois mes enfants, Ašour et Ištar appelleront par son nom au pastorat du pays et des gens [63] ».

But de l'appel divin. — Cet appel avait un but précis. Si les dieux cherchaient un pasteur, c'était le plus souvent pour faire régner *la justice*. Hammourabi dit en propres termes qu'il a été appelé par Anou et Bêl « pour établir le bien-être des humains, pour créer le droit dans le pays, pour anéantir le méchant et le pervers, pour que le fort n'opprime pas le faible », et, comme Šamaš est le dieu de la justice, le monarque ajoute : « pour me lever comme le soleil sur les humains et pour illuminer le pays [64] ». Ašourbanipal ne s'écarte pas de cette conception du pouvoir, quand il dira qu'il installe son frère Šamaš-šouma-oukîn sur le trône de Babylone « pour que le fort n'opprime pas le faible [65] ». Sargon, lui aussi, avait été appelé par les grands dieux « pour garder la justice et régler le droit, pour que le puissant n'opprime pas le faible [66] ». Aussi, quand Sennachérib se donne comme le favori des dieux, il a soin d'ajouter qu'il est « gardien de la justice et amant du droit [67] ».

Fonder la justice et maintenir le droit, telle était donc l'œuvre à laquelle était voué le roi de par l'appel divin. Mais parfois s'imposait une besogne plus urgente, c'était quand la cité elle-même était détruite, quand le pays avait eu ses heures de deuil et d'angoisses. Alors le dieu appelait le roi pour restaurer la cité. Asaraddon raconte comment les habitants de Babylone, ayant dérobé l'or, l'argent et les pierres précieuses du temple de Mardouk à Babylone, pour les envoyer en Élam, avaient encouru la colère du

dieu. C'est, durant onze ans, la ruine et la dévastation dans la ville. Enfin le dieu s'apaise. Alors « moi, Asaraddon, tu m'as choisi dans l'ensemble de mes frères, pour remettre ces choses en place [68] ! »

Nabopolassar, qui restaure l'empire babylonien, reçoit l'ordre puissant de Mardouk « pour fonder les villes [69] ». Et, comme les cités n'existent pas sans le culte des dieux, ce sera pour faire revivre ce culte que les rois seront choisis et appelés. « Les dieux grands, écrit Šamaš-šouma-oukîn, me regardèrent d'un regard joyeux pour que je rassemble les gens dispersés du pays d'Akkad, et ils m'appelèrent avec allégresse pour que je rétablisse les observances et les sanctuaires tombés dans l'oubli [70]. » Nabuchodonosor II est appelé par Mardouk « pour les œuvres pies de Babylone sa ville [71] ». Ailleurs il dira : « Quand le grand seigneur, Mardouk, m'appela légitimement et me confia solennellement de régenter son pays, de paître les gens, de fonder les cités, de rénover les sanctuaires, moi je me soumis avec respect à mon seigneur Mardouk, etc. [72] ».

Circonstances de l'appel divin. — L'appel divin est donc, de la part des dieux, un acte solennel dont l'importance est comprise du monarque et dont les conséquences pèsent sur tout son règne. La légende aima à entourer cet appel de circonstances merveilleuses.

Le grand fondateur de l'empire d'Akkad, Sargon d'Agadé, père de Narâm-Sin, avait été appelé par Ištar après d'émouvantes aventures. Voici comment il raconte son histoire [73] : « C'est moi Sargon, le roi fort, le roi d'Agadé. Ma mère était prêtresse, je n'ai pas connu mon père; le frère de mon père habitait la montagne. Ma ville était Azoupirâni qui est située sur

la rive de l'Euphrate. Ma mère, la prêtresse, me conçut, m'enfanta en cachette, me mit dans une corbeille de roseaux dont elle ferma l'ouverture avec du bitume. Elle me livra au fleuve qui n'était pas haut. Le fleuve m'emporta et me mena vers Akki : c'était un homme chargé des libations. Akki, l'homme chargé des libations, me regarda avec bonté et me retira. Akki, l'homme chargé des libations, [m'adopta] pour son enfant et m'éleva. Akki, l'homme chargé des libations, m'établit pour son jardinier. C'est durant que j'étais jardinier que la déesse Ištar m'aima. J'exerçai alors la royauté durant tant d'années... » Nous voyons la déesse Ištar allant chercher le roi dans sa condition modeste pour l'élever sur le trône.

C'est à elle qu'il revenait de choisir le pasteur de son peuple, et le mythe d'Étana la montre en quête d'un roi [74]. La prière d'Ašour-naṣir-apla dramatise, elle aussi, les conditions dans lesquelles s'est fait l'appel divin [75] :

J'étais né au milieu de montagnes que nul ne connaît!
Je ne connaissais rien de ta seigneurie et je ne priais pas :
Les Assyriens ne connaissaient rien de ta divinité et ils ne t'imploraient pas!
Mais toi, ô Ištar, souveraine redoutable parmi les dieux,
Tu me discernas d'un regard de tes yeux et tu eus le désir de me voir au pouvoir :
Tu me pris du milieu des montagnes, tu m'appelas comme pasteur des humains!
Tu m'accordas le sceptre de justice!...

Cette faveur toute gratuite qui va chercher Sargon dans son modeste emploi de jardinier et qui retire Ašour-naṣir-apla de ses montagnes inconnues, c'est elle qui arrache Nériglissar à sa « petitesse » pour le placer sur le trône [76] : « Quand Mardouk, le seigneur

des dieux, m'eut recherché parmi des peuples vastes, m'eut retiré, en vérité, de ma petitesse et m'eut appelé d'un bon nom... » Enfin, Cyrus ne fera pas exception. Lui qui vient s'implanter à Babylone et supprimer du même coup la longue lignée des rois du pays, il n'a pu le faire que par une vocation spéciale de la divinité. C'est Mardouk, le dieu national, qui a pitié des pays de Šoumer et d'Akkad, souillés par l'impiété de Nabonide. Alors « il considéra la totalité des pays, il les vit et chercha un roi juste, un roi selon son cœur, qu'il amènerait par la main. Il appela son nom : Cyrus, roi d'Anšan! et il désigna son nom pour la royauté sur toutes choses [77] ! »

Le destin royal. — Ainsi constatons-nous au dernier jour de Babylone, la survivance de cette idée religieuse si fortement ancrée dans l'âme des rois de la Chaldée, que la royauté est une charge sainte dont le dignitaire est désigné par la voix des dieux, et spécialement du dieu de la cité ou de l'état.

Le dieu est le vrai roi et c'est lui qui choisit son représentant. Pour cela il lui fixera un destin spécial qu'on appelle « le destin de royauté ». *Gù-de-a* et *Lugal-zag-gi-si* se réjouiront l'un et l'autre du « bon destin [78] » que leur a octroyé la faveur divine. Ašour-naṣir-apla montrera les dieux fixant « de leur bouche » sa glorieuse destinée [79]. Ašourbanipal est, lui aussi, « le roi d'Ašour à qui les grands dieux ont fixé un beau destin [80] », tandis que Nériglissar est celui à qui « Mardouk, le premier des dieux, lui qui fixe les destins, a fixé comme destinée d'exercer la puissance sur les pays [81] ». Nous avons vu déjà que Nabonide était prédestiné dès le sein de sa mère. Choix, appel, destin, c'est tout un dans la formule divine qui désigne le roi à venir. Reste à munir le

roi des qualités qui lui permettront de répondre dignement à sa vocation et de remplir glorieusement sa royale destinée. Le pouvoir doit venir des dieux.

Origine divine du pouvoir. — Et, en effet, le pouvoir vient des dieux. Sur ce point les formules protocolaires ne laissent aucun doute. Tantôt ce sera le pouvoir en général dont l'origine céleste sera affirmée par le souverain. Une date de Rîm-Sin, roi d'Our et de Larsa, est ainsi conçue [82] : « Année où, dans le temple de Keš, fondement du ciel et de la terre, la déesse Nin-maḫ éleva grandement le roi Rîm-Sin à la royauté sur la totalité du pays. » C'est la déesse Nin-maḫ, « la dame auguste » comme son nom l'indique, qui prend Rîm-Sin, dans son temple, et l'investit du pouvoir royal. Cette déesse était la même que Bêlit-ilê, la souveraine des dieux. Il lui appartenait d'introniser celui que les dieux avaient choisi pour leur représentant sur terre. Le cylindre de Téglath-phalasar I débute par une magnifique apostrophe aux dieux. Après avoir invoqué chacune des principales divinités, le monarque s'exprime ainsi : « O dieux grands, vous qui régentez les cieux et la terre, vous dont l'élan est lutte et combat, vous qui rendez grande la royauté de Téglath-phalasar, le prince aimé, le désir de votre cœur, le pasteur auguste que vous avez choisi dans votre cœur stable, que vous avez couronné du diadème sublime, que vous avez établi solennellement pour régner sur le pays du dieu Bêl ; lui à qui vous avez accordé primauté, grandeur et bravoure, comme destins de sa domination pour la puissance [83]. » Outre le choix divin sur lequel nous avons insisté plus haut, on voit que le pouvoir lui-même est reçu des dieux et que les qualités qui permettent l'exercice de ce pouvoir sont

un don des dieux au roi. Salmanasar II dira que c'est « Ašour, le grand seigneur », qui lui accorde le « pastorat sur le pays d'Ašour[84] », et Adad-nirari III est celui « à la main duquel Ašour, roi des Igigis, a confié une royauté sans rivale[85] ». Sargon est le « pasteur fidèle à qui Ašour, Nabou et Mardouk ont accordé une royauté sans rivale[86] ». On remarquera qu'il unit Ašour et Mardouk, parce qu'il est à la fois roi d'Assyrie et de Babylone ; quant à Nabou, fils de Mardouk, il figure ici comme celui qui inscrit sur ses tablettes les destinées et les jours de vie du nouveau monarque[87]. Asaraddon compte « depuis le temps où Ašour, Šamaš, Bêl, Nabou, Ištar de Ninive, Ištar d'Arbèle, me firent asseoir avec bonté sur le trône de mon père et me confièrent la domination sur le pays[88] ». Ašourbanipal foudroie le roi d'Égypte, Tirhaqa, par l'éclat de sa royauté ; il ajoute : « éclat dont m'ont gratifié les dieux des cieux et de la terre[89] ». Nabuchodonosor II parle du temps où « le seigneur grand, Mardouk, éleva la tête de ma royauté et me confia le gouvernement sur la totalité des gens[90] ». Souvent on ne s'en tenait pas à ces termes abstraits : c'était la ville, le pays, la population qu'on avait reçus des dieux. Un vieux roi, *Lugal-ki-gub-ni-dú-dú*, a reçu en partage la ville d'Érech et celle d'Our. Voici comment il s'exprime : « Le dieu En-lil, roi des contrées, à *Lugal-ki-gub-ni-dú-dú*, lorsque le dieu En-lil lui eut adressé une parole favorable et qu'il eut joint seigneurie et royauté, il fit d'Érech une seigneurie et il fit d'Our une royauté[91]. » Rîm-Sin, que nous avons vu investi par la déesse Nin-maḫ de la royauté sur l'ensemble des pays, écrit sur l'une de ses tablettes de pierre[92] : « Lorsque Anou, En-lil, En-ki et les grands dieux eurent remis entre mes mains

Érech, la belle ville. » Dans d'autres cas, ce sont les sujets eux-mêmes qui sont confiés par les dieux au roi. Bêl est le roi de l'humanité, Mardouk est le roi de Babylone, aussi Hammourabi parlera-t-il « des hommes que Bêl m'a accordés, et dont Mardouk m'a accordé le pastorat[93] ». Nabonide recevra de la grande triade astrale la haute main sur son peuple[94] : « Les rois, princes, lieutenants, et mes troupes nombreuses que Sin, Šamaš et Ištar, mes seigneurs, m'ont confiés. »

Les insignes viennent d'en-haut. — Ce pouvoir venu du ciel se concrétisait dans les insignes royaux : diadème, sceptre ou trône, qui, par le fait même, devaient aussi descendre du ciel. Le mythe d'Étana évoque le temps où « le sceptre, le diadème, la couronne, le bâton de commandement étaient placés devant Anou, dans le ciel[95] ». Ištar et Bêl cherchent un pasteur à qui pourront être remis ces insignes sacrés, car « il n'y avait pas de conseil des humains suivant lequel la royauté descendrait des cieux ». Nous ne savons malheureusement pas dans quelles circonstances ces insignes avaient été remis aux hommes, mais les rois n'ignorent pas que c'est du ciel que leur viennent les emblèmes du pouvoir. Le dieu *Gál-alim*, fils de *Nin-gir-su*, donnait le sceptre aux souverains de Lagaš, comme le suggère *Gù-de-a* « gratifié par le dieu *Gál-alim* de la principauté et du sceptre sublime[96] ». Le même *Gù-de-a* installe le dieu *Gál-alim* dans le temple de Lagaš « afin qu'il établisse le trône du destin, afin que, pour de longs jours, il mette le sceptre entre les mains (du patési)[97] ». Nous avons vu déjà que Téglath-phalasar I avait été couronné par les grands dieux « du diadème sublime »; ailleurs il dira que le dieu Ašour « donne

le sceptre et la couronne[98] ». Le fervent de Nin-ib, Ašour-naṣir-apla, mentionne « Nin-ib qui donne le sceptre et la décision sur l'ensemble des villes[99] ». Ou bien il reçoit le sceptre de Šamaš « juge des contrées[100] ». Dans sa prière à Šamaš, après la restauration du temple de Sippar, Nabuchodonosor II s'adresse au dieu en ces termes[101] : « D'un sceptre équitable, d'un agréable pastorat, d'un ferme bâton de commandement orne à jamais ma royauté! » A Šamaš encore Nabonide dira[102] : « Le sceptre et la verge légitimes que tu as fait tenir à ma main, que je les possède à jamais! » Mais, comme nous sommes à Babylone, il serait étonnant que Mardouk ne devînt pas le distributeur des insignes. Nériglissar avoue que Mardouk lui a accordé « un sceptre équitable » et « un diadème légitime[103] ». Dans un hymne à Mardouk, on l'appelle le dieu « qui donne le sceptre sacré au roi qui le craint[104] ». Si, à Lagaš, c'est *Gál-alim*, le fils du dieu de la cité, qui confie le sceptre à la main de *Gù-de-a*, à Babylone ce sera Nabou, le fils de Mardouk, qui sera chargé de remettre « le sceptre équitable » à Nabuchodonosor II et à Nériglissar[105].

Pour maintenir son pouvoir et sauvegarder les droits de la cité, le roi a besoin de force. Le sceptre lui permettait de paître ses sujets dans la justice et l'équité : c'était la houlette du pasteur. Contre les cités rivales et les peuples envahisseurs il lui faut l'arme du combattant. La guerre est sainte, comme nous l'avons vu; l'arme sera sainte et viendra des dieux. Ce Rîm-Sin qui insistait sur l'origine divine de son pouvoir royal, date ainsi deux années de son règne[106] : « Année où il s'empara de *Kisurra* et où, avec son arme puissante, que lui avait donnée le dieu

En-lil, il dévasta *Dûr-ilu* »; et : « Année où, avec l'arme sublime d'Anou, d'En-lil et d'En-ki, il prit Isin, la ville royale. » Hammourabi lutte « avec l'arme puissante que m'ont accordée Za-mà-mà et Ištar [107] ». Nous savons que Za-mà-mà était dieu de la guerre et Ištar déesse des combats.

Les rois d'Assyrie aimeront à recevoir leur arme du dieu Ašour, dont nous avons aussi reconnu le caractère guerrier. Très fréquemment, Ašour-naṣir-apla dira : « Lorsque le dieu Ašour eut suspendu à mon côté auguste son arme impitoyable [108]. » Salmanasar II combat « avec les armes de mon seigneur Ašour [109] ». Ou bien, n'oubliant pas que le dieu de la destruction est Nergal, le Pluton babylonien, il marchera « avec les armes puissantes que m'a accordées Nergal, qui s'avance devant moi [110] ». Pour se rendre sur le champ de bataille, Sennachérib prend « l'arc fort que m'a accordé le dieu Ašour [111] » et, quand il repousse ses adversaires, c'est « par les armes de mon seigneur Ašour et par le choc de mon redoutable combat [112] ». Une des représentations de l'obélisque de Téglath-phalasar I matérialisait cette conception : parmi les emblèmes de dieux qui sont figurés dans le champ supérieur du relief, celui d'Ašour est muni de deux mains dont l'une présente un arc au roi [113]. Quand Ašourbanipal répand sa libation sainte sur le cadavre des quatre lions qu'il a tués à la chasse, il lève sur eux « l'arc terrible d'Ištar, la dame du combat [114] ».

Le monarque reçoit tout du ciel. En étudiant les dieux, nous avons vu que chacun accordait sa spécialité au nouveau roi : Bêl la force, Êa l'intelligence, Šamaš la justice, etc... Autour du berceau où vient d'être déposé l'enfant royal, dieux et déesses se pressent à l'envi, comme les fées marraines; chacun doit

faire son cadeau divin. Une ode à Hammourabi résume ainsi les présents du ciel[115] :

Le dieu Sin t'a accordé la primauté :
Toi, qu'attends-tu encore?
Le dieu Nin-ib t'a accordé l'arme sublime :
Toi, qu'attends-tu encore?
La déesse Ištar t'a accordé le combat et la mêlée :
Toi, qu'attends-tu encore?
Les dieux Samaš et Adad sont tes gardiens :
Toi, qu'attends-tu encore?

Aux dieux aussi il appartiendra de fixer la durée et la solidité du trône. L'inscription d'Agoum-kakrime demande « que le seigneur Šamaš, seigneur des cieux et de la terre, consolide pour des jours lointains le fondement du trône de sa royauté[116] ». Pour Ištar, Ašour-naṣir-apla est celui « dont tu as fondé solidement la domination[117] », tandis que Nabopolassar dira à la déesse de Sippar[118] : « Moi, Nabopolassar, le roi qui pourvoit à ton culte, rends-moi solide à jamais comme les briques de Sippar et de Babel, fais vieillir ma royauté jusqu'en des jours lointains! » La postérité royale est un don du ciel. On demande pour Agoum-kakrime « que Sin, le luminaire du ciel, lui accorde pour de longs jours une postérité royale[119] ». Ašourbanipal et Cyrus se diront l'un et l'autre « éternel rejeton de la royauté », car la royauté est éternelle[120]. Ainsi Nériglissar est celui « que les grands dieux ont désigné pour exercer sa royauté éternelle », et Nabonide, le dernier des rois babyloniens, parle du « début de ma royauté éternelle[122] ». Tel rapport astronomique finira par la prière suivante[123] : « Que les dieux Ašour, Šamaš, Nabou et Mardouk accordent au roi mon seigneur jour après jour, mois après mois, année après année, la joie du cœur, le bien-être

du corps, la joie et l'allégresse, un trône de stabilité pour toujours : pour les jours à venir et pour de nombreuses années! »

Pouvoir enlevé par les dieux. — Que si les dieux donnent ainsi à la dynastie royale sa solidité et son éternelle durée, il leur est loisible d'enlever le pouvoir des mains indignes. De là les imprécations des souverains contre quiconque détruit leurs monuments et leurs inscriptions, ou viole leurs lois et leurs décrets. Après avoir raconté comment il a placé sa statue dans le temple *É-an-na* de *Gir-su, Gù-de-a* termine en ces termes[124] : « Quiconque la fera sortir de l'*É-an-na,* ou la brisera, ou effacera son inscription, que la déesse Ninni, la dame des contrées, maudisse sa tête (dans) la masse (des hommes), qu'elle n'affermisse pas la base de son trône établi, qu'elle supprime sa race, qu'elle tranche son règne! » Au souverain qui voudrait abroger le code de Hammourabi, le monarque souhaite « que le dieu grand, père des dieux, qui a nommé mon gouvernement, lui enlève la splendeur de la royauté, qu'il brise son sceptre, qu'il maudisse sa destinée[125] ! » Ašour-naṣir-apla n'est pas moins sévère pour celui qui détériorerait son inscription : « Puissent Ašour, le grand dieu, Adad, le chef des cieux et de la terre, Ir-ra, le seigneur de la tempête et de la destruction, renverser sa royauté et prendre son trône[126] ! » Un koudourrou de l'époque de Mérodach-baladan porte l'imprécation suivante : « Que son dieu patron enlève la royauté à sa postérité[127] ! »

Le roi aimé des dieux. — On voit combien la royauté est une chose sublime, nous pourrions déjà dire divine. Le roi n'est plus un personnage ordinaire. Il est l'élu des dieux et reçoit de leurs propres

mains son autorité plus qu'humaine. C'est par pur amour que les dieux choisissent celui-ci plutôt que celui-là. Nous trouvons dans les inscriptions un grand nombre d'expressions par lesquelles les rois attestent la prédilection que les dieux ont eue pour leur personne. Ils se disent « objet de l'amour », *narâm*, de tel ou tel dieu : ainsi Nabuchodonosor I est « objet de l'amour de Mardouk [128] », Ašour-naṣir-apla « objet de l'amour d'Anou et de Dagan [129] », ou « objet de l'amour du cœur d'Ištar » [130], comme Ašourbanipal est « objet de l'amour d'Ašour et d'Ištar [131] ». D'autres fois le monarque est « favori », *migir*, de la divinité : tel Sennachérib « favori des dieux grands [132] ». On emploie aussi l'expression *nišit ênâ* « celui vers qui se lèvent les yeux » des immortels. Ašour-naṣir-apla est « celui vers qui se lèvent les yeux de Bêl et de Nin-ib [133] », Salmanasar II « celui vers qui se lèvent les yeux de Bêl [134] », Sargon « celui vers qui se lèvent les yeux d'Anou et de Bêl [135] ». Enfin le roi sera *tiriṣ qâtâ* « celui vers qui se tendent les mains » des dieux, comme vers l'objet de leur tendresse. Asaraddon est « celui vers qui se tendent les mains d'Ašour [136] », tandis que Nabopolassar est « celui vers qui se tend la main de Nabou et de Mardouk [137] ». Et, en même temps, le roi, chéri des dieux, sera sous leur protection spéciale. On connaît un « dieu du roi » et un « dieu protecteur du roi [138] ». Les souverains de l'Assyrie aiment à dire qu'ils marchent « dans la protection [139] » de tel ou tel dieu et, lorsqu'ils partent en guerre, c'est qu'ils sont assurés de l'appui divin [140]. Comment le roi craindrait-il, alors qu'un visionnaire vient dire à Ašourbanipal qu'il a vu écrit sur le disque lunaire la sentence suivante : « Ceux qui machineront le mal, entreprendront des choses hostiles contre Ašourbanipal, roi d'Ašour, je leur enverrai une mort

affreuse, je trancherai leur vie par la dague de fer, par le feu, par la faim, etc. [141] »? La mère du roi s'inquiète sur le sort de son fils dans la mêlée, un prêtre lui écrit : « Que Madame, la mère du roi, soit tranquille, car un ange d'heureuse fortune, envoyé par Bêl et Nabou, marche aux côtés de mon seigneur le roi du monde [142]. » Et Ištar disait à Ašourbanipal : « Là où tu iras, je marcherai avec toi [143]. » Nous avons vu comment le dieu s'avançait au-dessus du roi, dans le disque ailé qui servait en même temps d'étendard à la troupe. A la guerre ou à la chasse, le roi se sentait invincible, parce que la force divine l'enveloppait de toutes parts et le mettait à l'abri des hasards du combat.

Le roi fils du dieu. — Il nous reste un pas à franchir, pour voir les rois au seuil de l'Olympe. L'homme que les dieux couvent d'une affection si extraordinaire, l'homme qu'ils ont chargé d'être leur intermédiaire auprès des mortels, l'homme auquel ils ont accordé un pouvoir céleste et des insignes divins, cet homme doit s'élever au-dessus de l'humanité. Et d'abord, le roi fut considéré comme fils de dieu ou de déesse. *Gù-de-a* ne cesse de nous répéter qu'il est « enfant de la déesse *Gà-tum-dug* [144] ». Il s'adresse à elle en termes touchants [145] :

> Je n'ai pas de mère, tu es ma mère!
> Je n'ai pas de père, tu es mon père!

Pour-Sin, roi d'Our, sera « fils chéri de Nannar », car Nannar est le dieu d'Our [146]. Nin-soun étant la déesse d'Érech, nous entendons le roi d'Érech, Singašid, déclarer qu'il est « enfant de Nin-soun [147] ». Ašourbanipal s'adresse au dieu Adad : « Je suis ton serviteur, je suis le fils de mon dieu Ašour et de ma

déesse l'Assyrienne[148]. » Le roi kassite Agoum-kakrime n'est-il pas « le rejeton sacré du dieu *Šuqamuna*[149] », qui est l'une des têtes du panthéon kassite? Hammourabi est un « rejeton royal que Sin a formé[150] ». Ašourbanipal est *binût* (*ilu*) *Ašur u* (*ilu*) *Bêlit* « formation d'Ašour et de Bêlit[151] ». Il était celui « que les dieux grands ont formé dans le sein de sa mère[152] ». Nabuchodonosor II écrit : « Après que le seigneur des seigneurs, Mardouk, m'eut formé, et qu'il eut façonné mon corps dans ma mère[153]. » Aussi dit-il à Mardouk : « Je suis la créature de ta main, c'est toi qui m'as formé[154] ! » Nabou dira à Ašourbanipal : « Ta personne que j'ai façonnée[155]! » Nous ne nous étonnerons donc pas si, par exemple, Hammourabi appelle le dieu Dagan, *bânišu* « son créateur[156] » et si Ašourbanipal dit du dieu Ašour *ili bâni-ia* « le dieu qui me crée[157]. » Nabopolassar emploie la même expression, en parlant d'un dieu inconnu[158]. On n'était pas moins affirmatif quand on voulait caractériser l'enfantement par la déesse. Nous savons que *Gù-de-a* est fils de *Gà-tum-dug*; il s'appellera celui « que sa dame *Gà-tum-dug* a enfanté dans Lagaš, dans sa ville aimée, et dans le bel endroit[159] », et ailleurs il dira qu'il a été « enfanté dans le lieu sublime par la déesse *Gà-tum-dug*[160] ». Quand le visionnaire expose son songe à Ašourbanipal : « Elle se tint devant toi, elle (Ištar), elle parla avec toi, comme la mère qui a enfanté[161]. » Nabuchodonosor II appellera la grande déesse, dame des dieux, « la mère qui m'a formé[162] ».

Le roi est donc d'origine divine, tantôt par son père, tantôt par sa mère. Les Grecs n'ont pas inventé la filiation divine des rois et des héros, et, quand Alexandre se dit fils de Zeus, il est l'écho d'une vieille tradition religieuse. Les Egyptiens aimaient à

concrétiser l'idée de la filiation divine du Pharaon dans l'allaitement du monarque par une déesse : « Du moment, écrit M. Maspero[163], que Pharaon est dieu sur terre, les dieux du ciel sont ses pères ou ses frères, les déesses le reconnaissent pour fils et, selon le cérémonial imposé par la coutume en pareil cas, consacrent l'adoption en lui présentant le sein afin de l'allaiter, comme elles auraient fait à leur propre enfant. » Tout le monde connaît ces représentations où l'on voit la déesse égyptienne allaitant le jeune roi. En Chaldée, des patésis de Lagaš, comme *É-an-na-tûm*[164] et *En-te-me-na*[165], ou un roi d'Érech comme *Lugal-zag-gi-si*[166], affirment qu'ils ont été nourris « du lait sacré de la déesse Nin-ḫar-sag ». Dans un dialogue entre le dieu Nabou et le roi Ašourbanipal, le dieu dit au roi[167] :

Tu es petit, Ašourbanipal, toi que j'ai confié à la déesse reine de Ninive (Ištar);
Tu es enfant, Ašourbanipal, toi qui es assis sur les genoux de la déesse reine de Ninive :
Ses quatre mamelles sont placées près de ta bouche : tu en suces deux, tu caches ta face dans les deux autres!

Enfin, le roi pourra se dire frère du dieu. Tel Hammourabi qui est *talim* « petit frère » du dieu Za-mà-mà[168]. Ou bien il sera époux de la déesse. Tel *É-an-na-tûm* « époux chéri de la déesse Ninni[169] », titre qui sera repris par les rois de la dynastie d'Isin[170], tandis que le roi d'Our, Gimil-Sin[171], appellera la déesse *An-nu-ni-tum* « son épouse ».

Le roi image du dieu. — Fils, frère, époux de la divinité, le roi de Babylone et d'Ašour est vraiment sur terre un reflet divin. Si les princes de Canaan et d'Amourrou aimaient à qualifier le Pha-

raon du titre de « soleil » ou « dieu-soleil », dans les lettres d'El-Amarna[172], Hammourabi, dans son code, prendra le titre de « soleil de Babylone[173] », et se dira appelé par les dieux « pour que je me lève sur les humains, comme le dieu soleil, et que j'éclaire la contrée[174] ». De même Nabuchodonosor I est le « soleil de son pays[175] », Ašour-naṣir-apla[176] et Salmanasar II[177] sont le « soleil de la totalité des gens ». Très souvent, dans les textes historiques, les rois se compareront au dieu du tonnerre, Adad, pour l'impétuosité de leur choc et la vigueur de leur élan.

Parfois on dira expressément que le roi est l'image de tel ou tel dieu. Dans un rapport astronomique[178] : « O roi du monde, tu es l'image du dieu Mardouk! » Dans une lettre[179] : « Le roi, seigneur des contrées, est l'image du dieu Šamaš. » *Adad-šuma-uṣur* écrit au roi[180] : « Le père du roi, mon seigneur, était l'image du dieu Bêl; de même, le roi, mon seigneur, est l'image du dieu Bêl! » Par mode de proverbe on disait[181] : « L'homme est l'ombre du dieu, l'esclave est l'ombre des hommes, mais le roi est la similitude du dieu », et nous trouverons des noms propres ainsi conçus : *Šarrum-kîma-ili* « Un roi est comme un dieu[182] ».

Le roi dieu. — Allons plus loin, et disons que le roi est vraiment un dieu. On pourrait croire que la divinisation des rois a été le produit d'une longue évolution qui aurait isolé de plus en plus le roi de sa personnalité humaine pour l'élever jusqu'au panthéon. Ainsi semble avoir procédé l'esprit romain ou plutôt la vanité des empereurs de Rome. Il n'en va pas de même pour la Babylonie et l'Assyrie. Les plus anciens textes sont les plus explicites à cet égard. Le fils de Sargon l'ancien, Narâm-Sin, est formellement

appelé « dieu d'Agadé[183] », sur les sceaux qui lui sont dédiés. Il porte sur la tête la coiffure caractéristique des êtres divins. Un nom propre de l'obélisque de Maništousou, *Šar-ru-GI-i-li,* ne peut vouloir dire autre chose que « *Šar-ru-GI* (nom d'un ancien roi de Kiš) est dieu[184] », de même que *I-li-Uru-mu-uš,* relevé sur une vieille tablette de Lagaš, voulait dire « *Uru-mu-uš* (ancien roi de Kiš) est dieu[185] ». A partir de la quinzième année de son règne, le roi d'Our, *Dun-gi,* porte devant son nom le déterminatif des noms divins, qui sera gardé par ses successeurs Pour-Sin, Gimil-Sin et Ibi-Sin. Un certain *Lugal-má-gúr-ri* n'hésite pas à appeler Gimil-Sin « son dieu[186] ». Hammourabi est donc fidèle à la vieille tradition lorsque, dans son code, il arbore le titre de « dieu des rois », *i-lu šar-ri*[187]. Ce n'était pas un simple caprice royal qui élevait ainsi le souverain jusqu'au ciel. On aimait, dans le peuple, à s'appeler *Ḫammurabi-ilu* « Hammourabi est dieu », *Ḫammurabi-Šamši* « Hammourabi est mon soleil », *Ḫammurabi-bani* « Hammourabi est mon créateur », autant de noms propres où l'élément divin était remplacé par le nom du monarque[188]. Aussi voyons-nous, à la fin des contrats de la première dynastie babylonienne, que les rois Hammourabi, Samsou-ilouna, etc... figurent parmi les divinités qu'on invoque dans le serment[189]. Samsou-ilouna déclare que les dieux lui ont permis d'atteindre « comme un dieu » aux désirs de son cœur[190].

Les lettres de l'époque des Sargonides attestent la persistance dans le monde assyrien de cette idée du roi-dieu. On écrira par exemple : « Ce qu'on n'a pas fait dans les cieux, le roi, mon seigneur, le fait sur la terre et nous le fait voir[191] ! » Ou

bien : « Ce que dit le roi, le seigneur, c'est parfait comme ce que (dit) un dieu [192] ! » Nous avons cité déjà l'apparition du dieu Ašour au roi des Lydiens, Gygès, pour lui dire [193] : « Embrasse les pieds d'Ašourbanipal, le roi d'Ašour, et, par la mention de son nom, triomphe de tes ennemis ! » Le roi donne ici la victoire, ce qui était réservé aux dieux. La littérature religieuse est imprégnée, elle aussi, de cette divinisation des rois. Il existe, dans les textes magiques ou épiques, une sorte de parallélisme entre ce qui appartient aux dieux et ce qui appartient aux rois. Ainsi le dieu Šamaš dira à Êa-bani, le compagnon de Gilgamès [194] :

Pourquoi, ô Êa-bani, maudis-tu la prostituée, la fille de joie,
Qui t'a fait manger des aliments, propre de la divinité,
Qui t'a fait boire du vin, propre de la royauté !

Dans les tablettes magiques on a parallèlement « la force du dieu » et « la force du roi [195] », « la « table du dieu » et « la table du roi [196] », « le vêtement du dieu » et« le vêtement du roi [197] ». Si l'on conjure un revenant, on dira : « Que ce soit l'*edimmu* qui est mort en état de péché contre le dieu ou en état de péché contre le roi [198] ! » Seul, le roi pouvait être mentionné dignement à côté du dieu.

Le roi messie. — Une conséquence de cette nature divine des rois est ce qu'on pourrait appeler leur messianisme. L'avènement d'un roi ouvre une ère nouvelle. La nature entière doit s'associer à l'allégresse qu'apporte aux hommes la venue de ce dieu qui représente le monde divin sur la terre. Un texte d'Ašourbanipal offre, à cet égard, un intérêt spécial [199] : « Depuis que Ašour, Sin, Šamaš, Adad, Bêl, Nabou,

Ištar de Ninive, déesse reine de la totalité, Ištar d'Arbèle, Nin-ib, Nergal et Nouskou m'ont fait asseoir avec bonheur sur le trône du père qui m'a engendré, Adad a lâché sa pluie, Èa a ouvert ses sources, le blé a eu cinq coudées de haut, en sa croissance, l'épi a été long de cinq sixièmes de coudée. La moisson réussit, la graine est abondante, les *giparu* portent du fruit régulièrement, les arbres ont des fruits luxuriants, le bétail réussit dans la reproduction; bref, sous mon gouvernement, l'abondance est extraordinaire et, durant mes années, la fertilité est splendide! » Le dieu de la pluie, Adad, et celui des eaux douces, Êa, se mettent de la partie pour que le règne du nouveau roi soit comblé de tous les dons que la terre tient en réserve dans son sein. Plus intéressante encore, la lettre d'*Adad-šuma-uṣur* dans laquelle il décrit les bienfaits apportés au monde par le nouveau roi, probablement ce même Ašourbanipal[200] : « Le dieu, roi des dieux, a mentionné le nom du roi, mon seigneur, pour la royauté sur le pays d'Ašour. Les dieux Šamaš et Adad, dans leur présage véridique, ont établi le roi mon seigneur pour la royauté sur les pays. Gouvernement prospère, jours durables, années d'équité, pluies abondantes, crues considérables, commerce prospère! Les dieux sont bien disposés, la crainte du dieu est grande, les temples sont riches : les grands dieux des cieux et de la terre ont relevé (les choses), au temps du roi, mon seigneur. Les vieillards sautent, les enfants chantent, les filles exultent de joie, les femmes conçoivent; elles déposent des petits, elles font des garçons et des filles : l'enfantement marche bien. Dans leur joie elles disent aux enfants : Le roi, notre seigneur, l'a fait vivre! Ceux qui, depuis de nombreuses années, étaient prisonniers, tu les

délivres! Ceux qui, depuis des jours nombreux, étaient malades, vivent! Les affamés sont rassasiés, les maigres deviennent gras, les nus sont couverts de vêtements! » On ne peut demander messianisme plus complet. La nature répand à profusion ses bienfaits, la religion est pratiquée avec ferveur, la joie règne partout ; en même temps la maladie et la douleur disparaissent : tout cela, parce que le roi, choisi par les dieux, aimé des dieux, et dieu lui-même, a inauguré l'exercice de son pouvoir divin.

NOTES SUR LA CINQUIÈME LEÇON

1. Cône, V, 28 s. (*ISA.*, p. 66-67).
2. Inscription d'Arik-dên-ili (KING et BUDGE, *The annals of the kings of Assyria*) et Téglath-phalasar I, cylindre, VII. l. 62 ss.
3. Prière d'Ašour-naṣir-apla, dans BRÜNNOW, *Assyrian hymns* (*ZA.*, V, p. 80, l. 23 s.) :
iššakku (= *PA-TE-SI*) *mi-ig-ra-ki ša lâ enu-u ka-a-a-an ri-ši-šû ri-e-mu da-lip-ta-šû ku-ur-ṭi.*
4. DELITZSCH, *HW.*, p. 152.
5. *ISA.*, p. 218-219.
6. Inscription d'Adad-ninari I, recto, 2 : *ša-ka-an irṣit ilâni.*
7. Cylindre, I, 21 s.
8. *Ibid.*, VII, 50 s.
9. *KB.*, III, 1, p. 154-155.
10. WINCKLER, *Die Keilschrifttexte Sargons*, I, p. XXXVI, n. 6.
11. MASPERO, *Histoire ancienne...*, I, p. 266.
12. *La cité antique* (14me éd.), p. 203.
13. Cylindre A, XXIII, 10, 16, 22.
14. *ISA.*, p. 218-219.
15. *ISA.*, p. 329.
16. *ISA.*, p. 212-213.
17. Inscription, recto, 13 : *šangû ṣiru ša* (*ilu*) *En-lil.*
18. BUDGE et KING, *The annals of the kings of Assyria*, p. 17, p. 20, p. 23 s.
19. Cylindre, VIII, 34 ss.
20. Cylindre, I, 25 ss.
21. *Ibid.*, I, 31 : *i-šip-pu na-'-du.*
22. Dans n° 90.868, recto, 35 : *i-šip-pu na-'-du.*
23. Inscription, I, 30 : *šangû ellu.*
24. I R, 35, n° 1, l. 3.
25. BUDGE et KING, *op. laud.*, p. 198.
26. *Ibid.*, p. 258.
27. *Ibid.*, p. 208.
28. Obélisque de Nimroud, l. 17 s.
29. II R, 67, l. 12.
30. Guide du *British Museum*, pl. XVI.
31. Dans notre *Choix de textes...*, p. 381.
32. Téglath-phalasar I, cylindre, VIII, 47 ss.; Sennachérib, prisme, VI, 69 ss., etc.
33. Cylindre, I, 18 ss.
34. Monolithe, I, 12.
35. DELITZSCH, *Assyrische Lesestücke* (4e éd.), p. 52, en bas, l. 2 ss. : *ša ina mâri-šu Ašur šar* (*ilu*) *Igigi ut-tu-šu-ma mal-kut la ša-na-an ú-mal-lú-ú qa-tuš-šu.*
36. Inscription de Nimroud, l. 2.
37. Inscription de la pierre noire, II, 22 s. : *ina puḫur aḫê-ia malrûti tuttanni.*

38. Delitzsch, *HW.*, p. 156.
39. Galet A, I, 5 s. (*ISA.*, p. 38-39).
40. *ISA.*, p. 218-219.
41. Code, recto, I, 45 ss.
42. Code, verso, XXIV, 40 ss.
43. Budge et King, *The annals of the kings of Assyria*, I, p. 18.
44. Cylindre, I, 37 s.
45. Budge et King, *op. laud.*, I, p. 179.
46. *Ibid.*, p. 198.
47. Inscription de Nimroud, l. 2.
48. *KB.*, II, p. 236-237.
49. *Vorderasiatische Schriftdenkmäler*, I, n° 37, I, 29 ss. : *ḫa-diš ip-pal-su-šu-ma ul-lu-u rubu-us-su iq-bi ina-ṣi-it pi-i-šu an-nu-um-ma lu-u rê'û.*
50. Code, recto, I, 52.
51. Budge et King, *The annals of the kings of Assyria*, I, p. 182.
52. *Ibid.*, p. 189.
53. *Ibid.*, p. 183.
54. Code, recto, I, 1 ss.
55. Inscription, I, 30 : *ultu ullâ.*
56. Cylindre de Rassam, I, 3 ss. : *ultu ûmê rûqûti.*
57. *Ibid.*, I, 8 ss. :
(ilu) Ašur-aḫa-iddin-na šar (mâtu) (ilu) Ašur (ki) abu ba-nu-u-a a-mat (ilu) Ašur u (ilu) Bêlit ilâni ti-ik-li-e-šu it-ta-'-id šá iq-bu-u-šu e-piš šarru-ti-ia.
58. *KB.*, II, p. 258-259.
59. Lehmann, *Šamaššumukin*, taf. II, l. 6 ss. :
a-šar nab-ni-it um-mi a-lit-ti-ia a-na e-nu-ut nišê šú-mi ṭa-bi-iš lu-û ta-am-bi šar-rat ilâni (ilu) E-ru-ú-a.
60. Grand cylindre de Sippar, I, 4 ss.
61. Cylindre, I, 1 ss.
62. Budge et King, *op. laud.*, p. 165.
63. Sennachérib, prisme, VI, 63 ss.; Ašourbanipal, cylindre de Rassam, X, 108 ss.
64. Code, recto, I, 27 ss.
65. Lehmann, *Šamaššumukin*, II, p. 16 s.
66. Cylindre, l. 50.
67. Prisme, I, 4.
68. Pierre noire, II, 19 ss.
iâti Ašur-aḫa-iddin aššu epšêti šinâti ana ašrišina turri ina puḫur aḫêia maḫrûti tuttannima.
69. *KB.*, III, 2, p. 6-7, n° 2, I, 5 ss.
70. Lehmann, *Šamaššumukin*, taf. II, 9 ss.
71. Inscription de *East-India-House*, VII, 3 :
ana damgâti ališu.
72. V R, 34, I, 11 ss. :
enûm (ilu) Marduk bêlu rabû kêniš ibbannima mâta šutêšuru nišim re'âm zanân maḫazi uddušu ešrêtim rabiš uma'-iranni.
73. *Cuneiform texts...*, XIII, pl. 42 s. :
Šarru-ukin šarru dan-nu šar A-ga-de (ki) a-na-ku um-mi e-ni-tum a-bi ul i-di aḫu abi-ia i-ra-mi ša-da-a a-li (alu) A-zu-pi-ra-a-ni ša i-na a-ḫi (nâru) Puratti šak-nu

i-ra-an-ni um-mi e-ni-tum i-na pu-uz-ri ú-lid-an-ni
iš-kun-an-ni i-na kup-pi ša šu-ri i-na iddi bâbi-ia ip-ḫi
id-dan-ni a-na nâri ša la e-li-e-a
iš-ša-an-ni nâru a-na eli Ak-ki (amêlu) nâq mê ú-bil-an-ni
Ak-ki (amêlu) nâq mê i-na ṭâbti ip-p[a]-li-s[a] l[u] ú-še-la-an-ni
Ak-ki (amêlu) nâq mê a-na ma-ru-ti-šu,.. [m]a ú-rab-ban-ni
Ak-ki (amêlu) nâq mê a-na amêl-urqi-ti-šu lu-u iš-kun-an-ni
[ina] amêl-urqi-ti-ia (ilu) Iš-tar lu-u i-ra-man-ni
x + 5 šanâte šarru-ú-ta lu-u e-pu-uš.
Compléter le texte de la pl. 42 par K. 4470 de la pl. 43.

74. Dans notre *Choix de textes...*, p. 165.
75. Brünnow, *Assyrian hymns. ZA.*, V, p. 79, l. 22 ss. :
ab-ba-ni-ma ina ki-rib šadi-i ša là idu-šu-nu mamma
ul ḫa-sa-ku-ma be-lut-ki ul ú-sap-pa-a ka-a-a-an
nišê (mâtu) Ašur (ki) ul i-da-ni-ma ul im-da-ḫa-ra ilu-ut-ki
at-ti-ma (ilu) Iš-tar ú-šum-gal-lat ilâni ra-šub-ti
i-na ni-iš êná-ki tu-de-ni-ma taḫ-šu-ḫi bêlu-ú-ti
tal-qi-ni-ma ul tu ki-rib šadi-i a-narê'ú-ut ina nišê tab-bi-in-ni
tu-ki-in-ni (išu) ḫaṭṭu eš-ri-e-ti.
76. *KB.*, III, 2, p. 76-77.
77. Cylindre de Cyrus, l. 11 ss. :
kullat mâtâti kališina iḫiṭ ibrêšu ište'ema malki išaru bibil
libbi ša ittamaḫ qâtûššu Kuraš šar (alu) Anšan ittabi ni-bitsu ana malikutim kullata naphar izakra šu[mšu].
78. *Gù-de-a*, statue D, V, 2 ss.; *Lugal-zag-gi-si*, dans *ISA.*, p. 220-221.
79. Budge et King, *The annals of the kings of Assyria*, I, p. 266.
80. Cylindre de Rassam, III, 87 s.
81. *KB.*, III, 2, p. 71.
82. *ISA.*, p. 342-343.
83. Cylindre, I, 15 ss.
84. *KB.*, I, p. 153.
85. *KB.*, I, p. 188.
86. Cylindre, l. 2.
87. Sup., p. 103.
88. Inscription du prisme B, II, 5 ss.
89. Cylindre de Rassam, I, 85 ss.
90. Inscription de *East-India-House*, I, 40 ss.
91. *ISA.*, p. 222-223.
92. *ISA.*, p. 310-311.
93. Code, verso, XXIV, 11 ss.
94. Grand cylindre de Sippar, I, 43 ss.
95. Dans notre *Choix de textes...*, p. 167.
96. Statue B, II, 18 s., etc.
97. Cylindre B, VI, 15 ss.
98. Cylindre, I, 2.
99. Annales, I, 4.
100. *Ibid.*, I, 44.
101. *KB.*, III, 2, p. 65.
102. Grand cylindre de Sippar, III, 20 ss.
103. *KB.*, III, 2, p. 77.

104. *BA.*, V, p. 375 :
nâdin ḫaṭṭi ellîtim ana šarri pâliḫišu.
105. *KB.*, III, 2, p. 13 et p. 71.
106. *ISA.*, p. 343.
107. Code, verso, XXIV, 22 s.
108. Budge et King, *The annals of the kings of Assyria*, I, p. 179; 192; 260; 267; 382.
109. *KB.*, I, p. 169.
110. *Ibid.*, p. 173.
111. Prisme, V, 58 ss.
112. *Ibid.*, V, 65 ss.
113. Guide du *British Museum*, p. 31.
114. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke* (4e éd.), p. 74, a, l. 2 s.
115. King, *The letters and inscriptions of Hammurabi*, I, pl. 109 ss. :
(*ilu*) *En-zu a-šá-ri-du-tam id-di-ik-kum at-ta ma-an-nam tu-ga-a*
(*ilu*) *Nin-ib* (*išu*) *kakkam ṣi-ra-am id-di-ik-kum at-ta ma-an-nam tu-ga-a*
(*ilu*) *Ninni qablê ù taḫaza id-di-ik-kum at-ta ma-an-nam tu-ga-a*
(*ilu*) *Šamas ù* (*ilu*) *Adad ra-bi-zu-ka at-ta ma-an-nam tu-ga-a.*
116. *KB.*, III, 1, p. 150-151.
117. Budge et King, *op. laud.*, p. 208.
118. *KB.*, III, 2, p. 9.
119. *KB.*, III, 1, p. 150-151.
120. Delitzsch, *HW.*, p. 213.
121. *KB.*, III, 2, p. 70-71, en bas.
122. Grand cylindre de Sippar, I, 16.
123. Thompson, *The reports of the magicians and astrologers of Nineveh and Babylon*, n° 19.
124. Statue C, IV, 5 ss. (*ISA.*, p. 116-117).
125. Code, verso, XXVI, 45 ss.
126. Budge et King, *op. laud.*, p. 166 s. et p. 172.
127. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, III, p. 41.
128. V R, 55, l. 11.
129. Budge et King, *op. laud.*, p. 189.
130. *Ibid.*, p. 212.
131. Cylindre de Rassam, I, 39.
132. Prisme, I, 3.
133. Budge et King, *op. laud.*, p. 212 et 258.
134. *KB.*, I, p. 152.
135. Inscription de Nimroud, l. 1.
136. *BA.*, III, p. 260.
137. *KB.*, III, 2, p. 2-3, l. 14.
138. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, II, p. 38.
139. Muss-Arnolt, *HW.*, p. 1156, au mot *tukultu*.
140. Cf. l'expression : tel dieu m'a donné de la force (*utakkil-anni*) : Muss-Arnolt, *HW.*, p. 1154.
141. Cylindre de Rassam, III, 122 ss.
142. Guide du *British Museum*, p. 68, n° 169.
143. Cylindre B, V, 61 s. (*KB.*, II, p. 252-253).

144. Inscriptions, *passim*.
145. Cylindre A, III, 6 s.
146. Tablette B, rev., 2 s. (*ISA.*, p. 284-285).
147. *ISA.*, p. 314-315.
148. Dans K. 2808 + K. 9490 (Guide du *British Museum*, p. 73, n° 29).
149. *KB.*, III, 1, p. 134-135.
150. Code de Hammourabi, recto, II, 13 ss.
151. Cylindre de Rassam, I, 1.
152. *Ibid.*, I, 5 ss.
153. Inscription de *East-India-House*, I, 23 ss.
154. *Ibid.*, I, 62 s.
155. Craig, *Assyrian and babylonian religious texts*, I, pl. 5, l. 15 : *la-an-ka ša ab-nu-u*.
156. Code, recto, IV, 27 ss.
157. Cylindre de Rassam, II, 112.
158. *KB.*, III, 2, p. 4-5, II, 19.
159. Statue F, I, 12 ss.
160. Cylindre A, XVII, 13 ss.
161. Cylindre B, V, 56 ss. (*KB.*, II, p. 250-251).
162. Inscription de *East-India-House*, IV, 16.
163. *Histoire ancienne...*, I, p. 263.
164. *ISA.*, p. 38-39.
165. *ISA.*, p. 58-59.
166. *ISA.*, p. 218-219.
167. Craig, *Assyrian and babylonian religious texts*, I, pl. 6, rev., 6 ss. :
ši-il-ru at-ta (*ilu*) *Ašur-bani-apla šá ú-maš-šir-ú-ka ina eli* (*ilu*) *Šar-rat Ninua* (*ki*)
la-ku-u at-ta (*ilu*) *Ašur-bani-apla šá aš-ba-ka ina bur-ki* (*ilu*) *Šar-rat Ninua* (*ki*)
ir-bi zi-zi-e-ša ina pi-ka šak-na šiná te-en-ni-iq šiná ta-ḫal-lap ana pa-ni-ka.
168. Code, recto, II, 56 s.
169. Stèle des vautours, rev., VI, 8 s.
170. *ISA.*, p. 290-291 ss.
171. *ISA.*, p. 286-287.
172. Cf. *Revue biblique*, 1909, p. 57.
173. Code, recto, V, 4 s.
174. *Ibid.*, I, 40 ss.
175. V R, 55, l. 4.
176. Annales, I, 10.
177. *KB.*, I, p. 131.
178. Thompson, *The reports...*, n° 170.
179. Harper, *Assyrian and babylonian letters*, I, 5, rev., 4 s.
180. Dans K. 595, recto, 18 s. (Harper, *op. laud.*, I, 6).
181. Delitzsch, *Babel und Bibel*, dritter Vortrag, p. 59.
182. Ranke, *Early babylonian personal names*, p. 212.
183. *ISA.*, p. 240-241.
184. Thureau-Dangin, *OLZ.*, 1908, col. 313.
185. *Ibid.*
186. *ISA.*, p. 286-287.
187. Code, recto, III, 16 : lire *i-lu šar-ri* (Cf. Poebel, *ZA.*, XXI, p. 228, n. 1).

188. Ranke, *op. laud.*, p. 86, p. 187 et p. 212, n. 5.

189. Meissner, *Assyriologische Studien*, III, p. 28 ss. (*MDVG.*, 1905, p. 260 ss.).

190. King, *The letters and inscriptions of Hammurabi*, III, p. 204 et 206.

191. Meissner, *Assyriologische Studien*, II, p. 2 s. (*MDVG.*, 1904, p. 182 s.) : *ša ina šamê lá épišúni šarru bêlí ina qaqqari épas.*

192. Dans K. 492, verso, l. 6 (Harper, *op. laud.*, n° 3) : *šá šarru bêlu iq-bu-u-ni ki-i šá ilu gam-rat.*

193. Cylindre de Rassam, II, 98 ss.

194. Dans notre *Choix de textes...*, p. 209.

195. Dans *šurpu II*, 92.

196. Dans *šurpu V|VI*, 76.

197. Dans *šurpu V|VI*, 96.

198. *Cuneiforms texts...*, XXIII, pl. 15, l. 8 : *lu-u edimmu ša ina a-ra-an ilí u še-rit šarri imûtu.*

199. Cylindre de Rassam, I, 41 ss.

200. K. 183 (Harper, *Assyrian and babylonian letters*, I, n° 2), recto, l. 5 ss. : *ilu šar ilâni a-na šarru-ú-ti* (*mâtu*) (*ilu*) *Ašur šú-mu šá šarri bêli-ia iz-za-kar* (*ilu*) *Šamaš u* (*ilu*) *Adad ina bi-ri-šu-nu ki-e-ni a-na šarri bêli-iá a-na šarru-ú-ti mâtâti ug-din-nu pa-lu-ú damqu ûmê ki-nu-ú-ti šanâti ša me-ša-ri zu-un-ni daḫ-du-ú-ti mi-i-li gab-šú-ti ma-ḫi-ru damqu ilâni sa-al-mu pa-laḫ ili ma'-da ékurrâte da-ḫu-da ilâni rabûte šá same-e u irṣi-tim ina tar-ṣi šarri bêli-ia us-si-lu-u-ni* (*amêlu*) *par-šá-mu-te i-ra-qu-du* (*amêlu*) *ṣiḫrûte i-za-mu-ru sinnišâti* (*sinništu*) *ṣiḫrâte ḫa-d[i-iš i]-ri-ša sinnišâte iḫ-ḫu-zu qu-[da]-da-a-te i-šak-ku-nu mârê bînâte ú-šab-šú-ú ta-lit-tu aš-rat ša ḫi-da-šú-u-ni a-na šumu-a-te qa-bu-u-ni šarru bêli-ni ub-tal-li-su [šá ša]nâte ma'-da-ti ṣa-bit-u-ni tap-ta-tar šá ûmê ma'-du-ú-ti mar-ṣu-u-ni ib-tal-ṭu ba-ri-ú-ti is-sab-bu ub-bu-lu-ti us-sa-aṭ-mi-nu mi-ri-šú-tú ku-zip-vi uk-ta-at-ti-mu.*

SIXIÈME LEÇON

LES DIEUX ET LES HOMMES

Les dieux et les hommes. — Origine de l'homme. — La naissance. — La vie. — La mort. — La santé et la maladie. — Le destin. — L'homme aimé des dieux. — Le dieu parent. — Le dieu de l'homme. — La crainte des dieux. — Le dieu maître. — Rapports spéciaux avec les dieux.

Les dieux et les hommes. — Nous avons vu jusqu'ici la nature des dieux, leur rapport spécial avec la cité, l'état, le roi. Il nous faut chercher maintenant comment l'activité divine s'exerce à l'égard de l'homme, et quels sentiments elle excite en son cœur. La religion n'est pas une théologie spéculative qui raisonnerait sur l'essence divine, sans tenir compte de ses relations avec l'humanité. Les Babyloniens et les Assyriens ont fait intervenir, d'une façon intense et permanente, leurs dieux et leurs déesses dans les affaires humaines. L'homme ne s'isola pas de la divinité, et sa vie tout entière fut pénétrée du plus profond sentiment de l'action divine dans le monde. Il conçut les dieux comme des protecteurs et des amis, à l'égard desquels il éprouva de l'amour et de la reconnaissance; il les conçut comme des juges sévères, à l'égard desquels il éprouva une crainte respectueuse; il les conçut comme des maîtres puissants, dont il aima à se dire le serviteur fidèle. Les dieux se tenaient

à ses côtés au jour de sa naissance, comme durant sa vie et à l'instant de sa mort. Nous verrons de quelle façon ces idées et ces sentiments s'exprimèrent dans les documents qui nous ont été conservés.

Origine de l'homme. — L'un des premiers problèmes que les religions ont toujours cherché à résoudre est celui des origines de l'homme. L'homme, cet animal religieux égaré sur la surface de la terre, a-t-il toujours existé pour commander à la nature? N'y eut-il pas un temps où l'homme n'existait pas, et, dans ce cas, comment l'homme fit-il son apparition? Cette question est corrélative de celle des origines du monde. Si l'on suppose le monde naissant et évoluant loin de l'action divine, l'homme arrive naturellement au terme de cette évolution comme le dieu de l'univers qui résume en lui toutes les perfections éparses dans la multiplicité des êtres. Mais si le monde est créé ou organisé par une intelligence supérieure, on sera porté à admettre une intervention spéciale de cette intelligence dans la création d'un être aussi parfait que l'homme. Nous voudrions posséder les plus anciennes cosmogonies de Chaldée, afin de pouvoir saisir, dans sa forme primitive, l'idée que les Assyriens et les Babyloniens se firent des origines du monde et de l'humanité. Les diverses narrations que les textes nous ont gardées appartiennent, pour la plupart, à la bibliothèque d'Ašourbanipal. Mais on peut dire que ces textes ne font que reproduire des traditions plus anciennes. Les prêtres de Ninive ne changèrent pas leurs documents, car ils y auraient donné une place plus considérable au dieu Ašour qui ne figure même pas dans le grand « poème de la création ». C'est le dieu Mardouk qui y joue le rôle principal, et ce fait permettrait de croire que la cosmogonie

primitive fut modifiée au moment où Babylone prit la suprématie sur Šoumer et Akkad. Il est possible, en effet, que le nom du créateur y fut introduit à cette époque. Chaque nation avait à cœur d'attribuer à son dieu les honneurs de la création du monde. Les Assyriens eux-mêmes connurent une cosmogonie, dont il ne nous reste que quelques fragments, et dans laquelle le dieu Ašour, identifié à *An-šár*, occupait le premier rang. Mais ces divers récits tablent sur un fond commun de mythes et de légendes, qui nous permettent de synthétiser les idées courantes des Babyloniens et des Assyriens sur les origines.

Deux traditions nous sont parvenues. L'une, conservée par le grand « poème de la création », traite de façon épique le problème des origines[1]. L'autre, qui fait partie d'une incantation magique, a des allures plus simples et plus modestes[2]. L'une et l'autre s'accordent à imaginer un temps où le monde n'est pas encore organisé, mais où existent déjà les eaux mondiales. Pour caractériser cet état, le poème de la création représente unies en une seule masse les eaux douces de l'apsou et les eaux de Tiamat, la mer salée et stérile. Le contact entre l'élément mâle, l'apsou, et l'élément femelle, Tiamat, donne d'abord naissance aux dieux qui, par couples successifs, que nous avons énumérés ailleurs, sortent du couple primordial[3]. Trois d'entre ces dieux, la triade *Anu-Bêl-Ëa*, inquiètent Apsou et Tiamat qui veulent les exterminer. Apsou est mis hors de combat. Alors Tiamat organise une armée de monstres qui, comme les Titans, vont marcher à l'assaut de l'Olympe. Les dieux supérieurs, représentés par An-šár, ont envoyé contre elle Anou et Êa, qui reculent à sa vue. C'est alors qu'appa-

raît le point de vue babylonien du poème. En effet, le dieu qui devait marcher contre Tiamat, n'était-ce pas le dieu Bêl, le troisième membre de la grande triade? Mais on avait eu soin d'identifier ce Bêl au dieu de Babylone, Mardouk, si bien que Mardouk prend la tête du mouvement et triomphe de Tiamat. Lançant contre le monstre un ouragan qu'il tenait en réserve, Mardouk gonfle, à le faire crever, le corps de son ennemie et le perce d'une flèche. On sait comment, dans la mythologie germanique, Odin construit la terre et le ciel avec le cadavre du géant Ymir[4]. Bêl-Mardouk tranche en deux « comme un poisson » le cadavre de Tiamat. De la partie supérieure il forme la voûte du firmament[5]. Il orne le ciel des astres du jour et de la nuit, puis il crée la terre. Le monde peut recevoir son seigneur et maître. Suivant la tradition de Bérose confirmée par un fragment de texte récemment recouvré, Mardouk prend son propre sang et en forme le corps de l'homme[6]. Le but de cette création est de faire fleurir sur terre le culte des dieux. Ici nous rejoignons la « cosmogonie chaldéenne », qui, sans insister sur l'épopée de la lutte entre Tiamat et les dieux ses enfants, évoque successivement la création d'Éridou, et de son temple *É-sag-il,* qui doit devenir le temple de Babylone[7]. Aussitôt que le temple est achevé, Mardouk s'y installe. Il crée alors les dieux de la terre, et ceux-ci proclament le nom de Babylone. C'est pour édifier et entretenir les temples que l'homme sera créé, car le temple est la demeure qui réjouit le cœur des dieux, et :

Pour faire habiter les dieux dans une demeure qui réjouisse le cœur,
Il (Mardouk) créa l'humanité.

Selon cette tradition, au lieu de prendre son propre sang pour en former le premier homme, Mardouk a recours à une collaboratrice :

La déesse Arourou produisit avec lui la semence de l'humanité.

Nous avons vu que, d'autres fois, c'était le père de Mardouk, le dieu Êa, qui avait pétri de l'argile pour en former l'homme, ce qui lui avait valu le surnom de dieu-potier. Notre déesse Arourou créait avec de l'argile le corps du héros Êa-bani et, quand la déesse Mami voulait reconstituer l'humanité, c'était encore avec de l'argile qu'elle composait les sept couples, souches des générations nouvelles.

L'homme est donc créé par les dieux et pour les dieux. Dès ses origines, il porte en lui la marque religieuse qui doit caractériser la vie de l'humanité. Qu'importe que ce soit Êa, Mardouk ou Ašour, qui mette la main à l'œuvre pour former le premier homme? La création est divine, elle appartient aux dieux, à tous et à chacun, la création de l'homme aussi bien que celle du monde. On trouvera des noms propres comme *Ilu-bani* ou *Ilu-bana* « dieu est créateur », dans la plus ancienne onomastique babylonienne [8]. Au temps de Hammourabi on dira encore *Ilu-bani* « dieu est créateur », mais aussi *Ilî-bani* « mon dieu est créateur », *Ilušu-bani* « son dieu est créateur », puis « Bêl, Sin, Šamaš est créateur », etc. [9]. On ira plus loin encore et le mot *bani* « est créateur » sera presque synonyme de « est dieu » : de même qu'on dit *Ḫammurabi-ilu* « Hammourabi est dieu », on dira *Ḫammurabi-bani* « Hammourabi est créateur [10] ». Pour bien spécifier qu'il s'agit de la création de l'homme, on aura des noms comme

Amurru-bani-amêli « Amourrou est créateur de l'homme [11] ».

La naissance. — L'intervention de la divinité avait donc été nécessaire pour faire sortir l'homme du néant. Elle était nécessaire encore chaque fois que naissait un rejeton de l'humanité. La génération était pour les anciens peuples un phénomène si mystérieux et possédant des lois si spéciales, qu'ils étaient portés à y reconnaître l'action des dieux. C'était grâce aux dieux que l'enfant apparaissait sur terre. Surtout lorsqu'il s'agissait d'un mâle, on attribuait tout spécialement sa venue à une faveur divine. Si, à l'époque de la première dynastie babylonienne, on disait *Nannar-apla-idinnam* « Nannar a donné un fils [12] », on connaît les rois de Babylone *Marduk-apla-iddina* (Mérodach-baladan) et *Nabû-apla-iddina :* « Mardouk, Nabou a donné un fils ». De même les noms comme *Bêl-aḫam-idinnam, Sin-aḫam-idinnam* « Bêl, Sin a donné un frère » de la première dynastie babylonienne ont leur équivalent dans *Ašur-aḫa-iddina* « Ašour a donné un frère », d'où nous avons tiré Asaraddon. A la même idée se rattachent des noms comme *Bêl-nâdin-šumi* ou *Sin-nâdin-šumi* « Bêl, Sin accorde un nom (= un fils) » que nous trouvons à l'époque de la première dynastie, et dans *Ašur-nâdin-šumi* « Ašour accorde un nom (= un fils) », nom du fils de Sennachérib. Il nous serait facile de multiplier les exemples et d'y ajouter les noms propres où figure comme premier élément tel ou tel dieu suivi de la mention *bani-apla* « crée un fils » ou *bani-aḫa* « crée un frère ». Sans doute, chaque fois qu'on donnait un nom de cette nature, on ne songeait pas à insister spécialement sur le fait de l'intervention divine dans la procréation de l'enfant,

car les noms de personnes deviennent à la longue de simples étiquettes destinées à distinguer les individus les uns des autres ou à faire revivre en eux les noms des ancêtres disparus. Mais il ne faut pas oublier que, chez les Sémites, le nom a sa valeur propre à laquelle on attache une grande importance. En outre, tous ces noms étant de formation babylonienne ou assyrienne, ils supposent à leur origine l'intention d'exprimer formellement l'idée que nous avons dégagée de leur analyse. La stérilité est considérée comme un malheur ou un châtiment. Aussi quand la mère a obtenu des dieux le fils qu'elle implore, elle lui donnera pour nom *Ilu-išme-ani* « dieu m'a entendue », *Ilî-išme-ani* « mon dieu m'a entendue », *Sin-išme-ani* « Sin m'a entendue » etc... [13], ou simplement *Ili-išmâ*, *Išmâ-ilu* « mon dieu, Dieu a entendu » [14]. L'enfant est donc bien un don des dieux. On l'appellera *Nidin-Ištar* « don d'Ištar » ou *Nidnat-Sin* « don de Sin », ou simplement *Nidditum* ou *Nidnatum* « don », en sous-entendant le nom de la divinité [15]. On dira encore qu'il est « le présent » (*Qiš*, *Qištu*, *Qîšat*) de tel ou tel dieu [16].

La vie. — La naissance de l'enfant revêt tous les caractères d'une cérémonie religieuse. Chez les Égyptiens on connaissait une déesse Maskhonit qui avait pour mission de veiller sur la naissance du petit être et sur la mère en travail [17]. La déesse Junon, reine de l'Olympe, était, chez les Romains, chargée de présider aux accouchements. Les Babyloniens avaient dévolu ce rôle à *Bêlit-ilê* « Dame des dieux », qui, sous son nom de *Nin-tud* « Dame de l'enfantement », figurait dans les plus anciens textes [18]. C'était elle encore cette déesse Mami ou Mama qu'on invoquait

au moment où la mère ressentait les douleurs de l'enfantement [19]. Une porte du palais de Sargon s'appelait : « La Dame des dieux rend considérable la progéniture (de la ville) [20] ». Il y avait une incantation spéciale qu'on récitait près de l'accouchée et une brique était placée, durant sept jours, dans sa demeure [21]. Il s'agissait non seulement d'obtenir une heureuse délivrance pour la mère, mais encore une vie abondante pour l'enfant. Car la vie, ce don qui est le fondement de tous les autres, venait des dieux. La respiration en était le signe et l'on savait que « le souffle de vie » était accordé par tel ou tel dieu. Si le dieu *Gál-alim,* fils de *Nin-gir-su,* donnait le sceptre à *Gù-de-a,* le dieu *Dun-šag-ga,* autre fils de *Nin-gir-su,* avait donné au patési le souffle de vie, car *Gù-de-a* était « largement pourvu du souffle de vie par le dieu *Dun-šag-ga* [22] ». Le même monarque, s'adressant à la déesse *Gà-tum-dug,* lui dira : « Tu as fait exister en moi le souffle de vie [23] ». Ou bien à la déesse *Ba-ú* : « O *Ba-ú,* toi qui insuffles la vie à *Gù-de-a* [24] ». Dans une prière à Mardouk, le fidèle dit au dieu : « Puissé-je vivre par ton souffle, ô sage parmi les dieux, ô sublime Mardouk [25] ! » Ailleurs : « Que ton bon vent souffle et que ma vie soit longue [26] ! » Nabou s'adresse au roi Ašourbanipal en ces termes [27] :

Ne crains rien, ô Ašourbanipal, je t'accorderai une longue vie :
J'entretiendrai un bon souffle dans ton âme.

Il appartient donc aux dieux d'accorder le souffle de vie. Aussi les anciens noms propres signalent-ils que Nannar, Ramman, ou tel autre dieu « a donné la vie », ou bien que tel dieu « fait vivre [28] ». Et de même

que le souffle de vie venait des dieux, c'était aux dieux de conserver et de prolonger ce souffle dans l'être vivant. Une longue vie était accordée par les dieux à ceux qui leur étaient dévots. L'une des statues de *Gù-de-a* portait le nom suivant : « Que la dame qui, dans le ciel et sur la terre, fixe les sorts, la déesse *Nin-tud*, mère des dieux, prolonge la vie de *Gù-de-a* qui a construit le temple[29]. » Une autre de ses statues : « A mon roi j'ai construit son temple : (que) la vie (soit) ma récompense[30] ! » Une troisième : « Que la vie de *Gù-de-a*, l'homme qui a construit le temple, soit prolongée[31] ! » Ou encore : « La dame, fille chérie du ciel pur, la mère, *Ba-ú*, dans le temple *É-sil-sir-sir*, donne la vie à *Gù-de-a*[32] ! » Enfin : « A *Gù-de-a*, constructeur du temple, la vie a été donnée[33]. » Lorsqu'il s'adresse à sa déesse *Gà-tum-dug*, il lui dit : « L'homme pieux que tu regardes, sa vie est prolongée[34] ! » et, quand il prie les Anounnakis : « L'homme pieux vers lequel vous tournez vos regards, (sa) vie est prolongée[35] ! » Après son sacrifice au dieu de Nippour, le roi d'Érech, *Lugal-zag-gi-si*, demande « que En-lil, le roi des contrées, prononce ma prière à Anou, son père aimé ; qu'il ajoute de la vie à ma vie[36] ! » Aussi lorsqu'on voue un objet, lorsqu'on construit un temple aux dieux, c'est généralement « pour la vie » de tel ou tel et, lorsqu'on invoque la divinité, c'est pour lui demander de longs jours et de nombreuses années[37]. Quand on voulait formuler un souhait pour celui qui garderait les prescriptions inscrites sur les koudourrous, on disait, par exemple : « Que les dieux lui donnent en partage une vie de jours nombreux, des années d'abondance, de richesse et de fécondité, jusqu'à la fin[38] ! » Nabuchodonosor II fonde un palais et lui donne le nom suivant : « Que Nabu-

chodonosor vive! Qu'il devienne vieux le pourvoyeur de l'*É-sag-il*[39]! » Les dieux pouvaient donc décréter la longueur des jours. C'est ce qu'on appelait « le destin de vie ». Arad-Sin demande que *Nin-in-si-na* « la grande dame, la mère du pays, celle qui donne la vie », lui accorde « un destin de vie [40] ». Le roi kassite Agoum-kakrime ne parle pas autrement lorsqu'il fait la prière suivante : « Que Bêl et Bêlit lui fixent, dans le temple *É-kur*, un destin de vie[41]! » Le magicien connaît, d'ailleurs, « l'incantation de vie » et, dans une hymne à Mardouk, on déclare que cette incantation vient du dieu[42] :

A toi l'incantation de vie,
A toi la salive de vie!

En tant que seigneur de l'*É-maḫ-ti-la* « temple sublime de la vie », Mardouk était « celui qui parfait la vie, celui qui renouvelle la vie[43] ». Nannar est appelé « le père miséricordieux, bienveillant, dans la main duquel est contenue la vie de tout le pays[44] ».

Cette conception de la vie accordée et prolongée par la divinité s'était matérialisée en un triple symbole : la plante de vie, la nourriture de vie, les eaux de vie. La plante de vie croissait aux confins du monde, dans l'apsou. Gilgamès qui a réussi à s'en emparer, grâce aux conseils d'Outa-napištim et de sa femme, la décrit à son batelier Our-Šanabi[45] :

Our-Šanabi, cette plante est une plante de renom, grâce à laquelle l'homme obtient son souffle de vie.

Plante de jouvence dont le nom « le vieillard devient jeune » est tout à fait symbolique. Elle était déjà célèbre dès les plus anciens temps, puisque le roi de Larsa, Arad-Sin, construit un temple du nom d'*É-šam-*

nam-ti-la « temple de la plante de vie » à sa déesse *Nin-in-si-na* qu'il appelait, comme nous l'avons vu, « celle qui donne la vie[46] ». C'est encore cette plante de vie qui figure au milieu des eaux vives jaillissant des vases que portent les dieux sur les anciens monuments de Lagaš[47]. Adad-nirari III affirme que les dieux ont rendu son pastorat agréable aux gens d'Ašour « comme la plante de vie[48] » et Asaraddon formule le vœu suivant : « Puisse la royauté être agréable à la chair des gens comme la plante de vie[49] ! » Il est encore fait allusion à « la plante de vie » dans une hymne à Mardouk, malheureusement mutilée[50]. En même temps que la plante de vie, les eaux de la vie sont distribuées par les dieux à leurs fidèles, dans ces vases jaillissants dont nous venons de parler. Quand Adapa monte au ciel, on lui offre successivement « la nourriture de vie » et « les eaux de vie[51] ». Manger cette nourriture, boire cette eau, ce serait pour Adapa prolonger indéfiniment sa vie et devenir immortel. Le héros les refuse exactement comme Ulysse refusera le nectar et l'ambroisie que lui présente Calypso, pour faire de lui un immortel. C'est avec les eaux de vie qu'il faut asperger Ištar dans le monde infernal pour lui permettre de retourner sur la terre[52].

La mort. — Ainsi la vie vient des dieux. Ils ne se contentent pas de l'insuffler dans la poitrine des hommes, ils donnent à telle plante, à telle eau, la propriété d'entretenir cette vie indéfiniment. Mais, en même temps, il leur appartient de trancher *ad nutum* l'existence de ceux dont la conduite leur déplaît. Auteurs de la vie, ils seront aussi les auteurs de la mort. Comme le dit à Gilgamès la nymphe Sabitou[53] :

Lorsque les dieux créèrent l'humanité,
Ils placèrent la mort pour l'humanité,
Ils retinrent la vie entre leurs mains.

S'il est pour l'homme « un destin de vie », il existe aussi un jour, fixé par la destinée, auquel l'homme doit mourir. Parfois même le moment du trépas est devancé; on dit alors que l'homme est mort « en un jour qui n'était pas celui de son destin ». Une vie longue était une récompense de la justice et de la piété. Une mort prématurée sera le châtiment du crime. De là les formidables imprécations par lesquelles on menace quiconque viole les prescriptions de tel ou tel roi. Ainsi *Gù-de-a* en appelle aux grands dieux contre quiconque violerait ses prescriptions. Il demande « qu'ils changent sa destinée, qu'ils brisent ses jours, comme pour un bœuf[54] ! » Hammourabi demande que la déesse Bêlit obtienne de Bêl l'ordre « de répandre comme l'eau » la vie de celui qui abrogerait les lois portées par le code[55]. Le roi kassite Nazi-Marouttaš ne parlera pas autrement quand il demandera « que Mardouk, le fort, seigneur de ce champ-ci, répande sa vie comme l'eau[56] ! » A quiconque détériorerait son inscription, Téglath-phalasar I souhaite que le dieu Adad lui intime l'ordre de ne plus vivre un seul jour [57]. Sennachérib reconnaît bien que c'est sur l'ordre du dieu Ašour que le roi d'Élam, *Kudur-Naḫḫunde*, meurt « en un jour qui n'était pas de son destin[58] ».

Que si les dieux accordent à l'homme le souffle de vie, et s'ils le lui enlèvent par la mort, il leur appartiendra de rendre la vie aux morts. On appelait Mardouk « le miséricordieux, qui aime à faire vivre le mort[59] », ou simplement « celui qui fait vivre le mort[60] ». Un personnage du temps des Sargonides

porte pour nom *Šamaš-mîta-muballiṭ* « Šamaš fait vivre le mort[61] ». On ne doit pas cependant faire trop de cas de ces expressions et y voir l'indice d'une croyance à la résurrection. Il s'agissait plutôt de la guérison des maladies mortelles. « Vivre », pour le malade, c'était recouvrer la santé; « faire vivre », c'était la lui rendre. Aussi la déesse *Gu-la* « la grande doctoresse » est-elle, par excellence, *muballiṭat mîti* « celle qui fait vivre le mort ». Cependant l'expression « tu ramènes le corps de celui qui est descendu aux enfers » que nous trouvons dans une prière à Nin-ib[62], semble bien devoir s'interpréter d'une résurrection totale.

La santé et la maladie. — La santé et la maladie étaient entre les mains des dieux, aussi bien que la vie et la mort. De même qu'on souhaitait la mort rapide du transgresseur, on demandait aux dieux de lui infliger des maladies terribles. Hammourabi s'écriera : « Que la déesse Nin-karrak, la fille d'Anou, celle qui prononce ma faveur dans l'*É-kur*, lui envoie dans ses membres une maladie grave, une mauvaise fièvre, une dangereuse blessure, qui ne puisse être guérie, dont le médecin ne connaisse pas la nature, qu'on ne puisse calmer par un bandage, et qui, comme une morsure de mort, ne puisse être arrachée[63] ! » Meliši-pak implore *Gu-la* pour le même objet : « Qu'elle mette en son corps une blessure sans issue, sans guérison, en sorte que, tant qu'il vivra, il répande comme de l'eau le pus et le sang[64] ! » Dans un koudourrou de l'époque de Mérodach-baladan I : « Que *Gu-la*, la grande doctoresse, lâche sur son corps une blessure douloureuse, sans issue, une prostration dont on ne se relève pas[65] ! » On choisit de préférence,

pour réaliser ces anathèmes, la déesse *Nin-karrak* ou *Gu-la* parce que — nous l'avons vu — ces deux déesses, qui ont fini par se confondre, représentaient les divinités de la santé et de la médecine[66]. Nous aurons à revenir sur les maladies envoyées par le ciel comme châtiment, lorsque nous étudierons l'idée du péché. A côté des maux les dieux avaient le remède tout prêt. Aussi trouve-t-on des noms propres de l'ancienne époque babylonienne tels que *Sin-asû* « Sin est médecin » ou *Šamaš-asûni* « Šamaš est notre médecin », dans lesquels on insistait sur ce côté guérisseur de la divinité[67]. La maladie, en effet, pouvait avoir eu une tout autre cause que le courroux divin. Quand nous avons jeté un coup d'œil sur le monde des esprits mauvais, nous avons reconnu combien leur action était prépondérante dans les maux qui atteignaient le corps de l'homme[68]. Aux dieux de combattre ou de neutraliser ces pernicieuses influences. La prière du fidèle et l'incantation du prêtre n'avaient, la plupart du temps, pas d'autre but.

Le destin. — Vie et mort, santé et maladie, les dieux en disposent à leur guise. L'homme est soumis à leur bon vouloir et il doit se résigner au sort qui lui est assigné. Les Grecs ont divinisé la μοῖρα, les Latins le *fatum,* qui pesaient sur les mortels comme l'inéluctable destinée. Chez les Assyriens et les Babyloniens, c'est le destin qui, fixé d'avance par les dieux, règle le bonheur ou le malheur de l'homme. Tour à tour, on attribua le droit de fixer les destins à tel ou tel dieu, tantôt Anou, tantôt Bêl, tantôt Êa, tantôt *Nin-gir-su* ou Mardouk. C'était un simple droit de préséance, car, en réalité, il appartenait à toute l'assemblée des dieux de statuer sur le sort des humains.

On dit déjà au temps de *Gù-de-a :* « Au jour où, dans le ciel et sur la terre, les destins étaient fixés, les grands décrets de Lagaš furent exaltés [69] », et, dans le prologue du mythe d'Étana [70] : « Les grands Anounnakis, qui fixent le destin, siégèrent, tinrent conseil au sujet de la terre. » *Lugal-zag-gi-si* disait [71] : « Le bon destin que les dieux m'ont fixé, qu'ils ne le changent pas ! » Ašour-naṣir-apla [72] et Salmanasar II [73] parlent « des dieux grands qui fixent les destins ». Pour ce faire, les dieux se réunissent dans le *Dul-azag*, dont Mardouk est le roi. Nabuchodonosor II mentionne ce « *Dul-azag*, endroit où se fixent les destins, qui se trouve dans l'*Up-šu-ukkin-na*, sanctuaire des destins, où, au début de l'année, au *zag-muk*, le huitième et le onzième jour, le dieu roi des dieux du ciel et de la terre, le seigneur des dieux, s'installe, et les dieux des cieux et de la terre le saluent avec crainte, se tiennent agenouillés devant lui, fixent comme destin de ma vie un destin de jours éternels [74] ». Ce n'était que l'image sur terre de la fameuse salle où se réunissaient les dieux dans le ciel, pour procéder à l'intronisation de Mardouk [75]. A Nabou, dieu de l'écriture, il appartient de rédiger de son calame « les tablettes du destin » qui sont ensuite accrochées au cou de Mardouk [76]. Ce sont ces tablettes du destin que porte déjà la déesse Nisaba, dans son apparition à *Gù-de-a :* « Elle tenait à la main un calame pur ; elle portait la tablette de la bonne étoile des cieux [77]. » On a vu, par le texte de Nabuchodonosor II, que, chaque année, avait lieu cette fixation des destins. Ainsi pouvait-on obtenir, par des prières et des sacrifices, un heureux arrêt des dieux pour l'année qui s'ouvrait. Le sort de l'homme n'était pas fixé une fois pour toutes. Si, comme on aimait à le répéter, la parole des dieux était irrévocable, du

moins pouvait-on la rendre propice pour le temps à venir. Un destin sans appel eût condamné l'homme à lutter seul contre la fatalité, sans pouvoir recourir aux dieux. Grâce aux séances annuelles de l'assemblée divine, le malheureux pouvait espérer un sort meilleur. Sa piété influençait la décision suprême. La volonté des dieux n'était donc pas une invariable nécessité devant laquelle le fidèle n'eût eu qu'à s'incliner. C'était une décision temporaire qu'il était possible de modifier. La prière était pour l'homme le moyen d'obtenir un destin favorable. Non seulement, en effet, les dieux prononçaient une décision, mais en même temps ils réalisaient ce qu'ils avaient décrété. Maîtres de la vie et de la mort, il leur était facile de fournir à leurs clients les biens dont ils avaient besoin. Nous avons constaté, dans les leçons précédentes, combien était ancrée dans le cœur des Babyloniens et des Assyriens cette idée que les qualités physiques ou morales étaient des dons du ciel. La sagesse, la force, le pouvoir, tout venait des dieux. Les anciens noms propres étaient, ici encore, témoins de l'idée primitive : « Son dieu est sa force », « Sin, Šamaš, Adad est sa force », ou encore « Mon dieu est ma force » [78], « Sin, Šamaš est ma lumière [79] ». Chaque dieu avait même un don spécial dont il dotait les individus : Anou le pouvoir, Bêl la force, Êa la sagesse, Šamaš la justice, etc.

L'homme aimé des dieux. — Autant de grâces qui faisaient naître dans le cœur des privilégiés la reconnaissance et l'amour. L'homme se sentait aimé des dieux. Dès la plus haute antiquité les noms propres fourmillent dans lesquels on exprimait ce sentiment. Au temps de Sargon l'ancien, on trouve *Narâm-ili-su* « aimé de son dieu » [80], *Narame-ili* « aimé du dieu [81] ». Le fils de Sargon n'est-il pas *Narâm-Sin*

« aimé de Sin »? Ou bien on dira : « Favori de tel dieu » [82], « Tel dieu aime » [83], « Tel dieu est bienveillant » [84], etc. On insistait surtout sur la miséricorde des dieux vis-à-vis des hommes, et l'épithète *rîmênû* « miséricordieux » était l'une des plus employées pour caractériser les dieux [85]. De là un profond sentiment de confiance envers la divinité. On s'appelait *Ana-Šamaš-takláku* ou *Ana-Sin-takláku* « J'ai confiance en Šamaš, en Sin [86] », dès la première dynastie babylonienne, comme on s'appellera *Atkal-ana-Marduk* « Je place ma confiance en Mardouk » au temps de Cyrus [87]. Nous verrons l'épanouissement de ces sentiments dans les formules de prières.

Le dieu parent. — De cette confiance envers les dieux, provoquée par l'amour des dieux envers les hommes et les bienfaits dont les hommes sont redevables aux dieux, naquit toute une théologie de la paternité divine. Les hommes se complurent à donner aux divinités le titre de père ou de mère et à s'appeler eux-mêmes fils de tel ou tel dieu. Une hymne à Mardouk donne la clef de ces métaphores : « Tu es le seigneur et tu es pour l'humanité comme un père et une mère [88]. » C'est encore dans les anciens noms propres que nous trouvons les attestations du dieu-père et de la déesse-mère. Dans l'onomastique de l'époque hammourabienne : *Bêl-abum*, *Šamaš-abum*, *Sin-abum*, *Za-mà-mà-abum*, qu'il faut traduire par « Bêl, Šamaš, Sin, Za-mà-mà est un père [89] ». Au lieu de cette phrase trop générale, on précise parfois : « mon père », « son père », « notre père ». Ainsi *Marduk-abî*, *Adad-abî*, *Šamaš-abî* « Mardouk, Adad, Šamaš est mon père [90] » ; *Šamaš-abušu*, *Sin-abušu* « Šamaš, Sin est son père [91] » ; *Šamaš-abuni* « Šamaš est notre père [92] ». Les femmes s'appelleront

Ištar-ummî, *Ṣarpanitum-ummî* « Ištar, Ṣarpanit est ma mère », ou *Ištar-ummaša* « Ištar est sa mère », *Ummî-Išḫara* « Ma mère est Išḫara », *Ummî-Ningal* « Ma mère est Nin-gal[93] ». De là l'usage de substituer *abu* « le père » ou *abî* « mon père », *ummu* « la mère » ou *ummî* « ma mère » à un nom divin comme élément des noms propres. D'autres fois, le nom divin sera remplacé par *aḫu* « frère » ou *aḫî* « mon frère » comme on le constate déjà au temps de Sargon l'ancien, dans des noms comme *Aḫu-ṭâb* « le Frère est bon [94] », *Aḫu-uṣur* « protège, ô Frère[95] ».

Le sens métaphorique s'impose dans tous ces cas. Le dieu est père ou frère, comme la déesse est mère, par l'amour et la bonté. Pas plus que pour les autres Sémites il ne s'agit ici de parenté physique. Faire intervenir l'hypothèse totémiste, pour expliquer ces expressions, ce serait, comme l'a bien fait remarquer le P. Lagrange[96], se heurter à tout ce que nous connaissons des idées sémitiques sur la divinité et tomber dans une pure pétition de principe. Un nom comme *Zabi-um-abî* « *Zabium* est mon père[97] », dans lequel le nom du monarque remplace le nom d'un dieu, est extrêmement significatif à cet égard. Il permet de ne pas urger outre mesure le sens des noms de parenté attribués à la divinité. Entre comparer le dieu ou la déesse à un père ou une mère et considérer le dieu du clan comme la souche d'où le clan est sorti, il y a un abîme. Quand donc nous rencontrons les noms si nombreux dont le premier élément est *apil* « fils », *mâr* « enfant », *mârat* « fille », *šum* « nom (dans le sens de rejeton) » et dont le second élément est un dieu ou une déesse, nous dirons simplement que l'enfant est considéré comme jouissant de la tendresse,

spéciale de tel dieu ou de telle déesse qui joueront près de lui le rôle d'un père ou d'une mère.

Le dieu de l'homme. — Ainsi l'homme choisit pour son fils ou sa fille un protecteur parmi les divinités qui peuplent le panthéon babylonien. Il cherche à circonscrire sur la tête de son enfant la bienfaisante action des dieux. Car l'enfant doit avoir près de lui un dieu gardien qui l'entourera de ses soins et qui le couvera de sa tendresse. Ce dieu ainsi attaché aux pas de l'homme, ce sera celui qu'on appelle « le dieu de l'homme », comme dans le nom propre *Ili-awilim-rabi* « le dieu de l'homme est grand[98] ». Tantôt il figurera avec le suffixe de la première personne et nous aurons des noms comme *Ili-ma-abi* ou *Ili-ma-aḫi* « Certes mon dieu est mon père, mon frère[99] », ou simplement *Ili-abi* « Mon dieu est mon père[100] », *Ilî-bani* « mon dieu est créateur[101] ». Cet élément « mon dieu » est extrêmement fréquent et sert à formuler de véritables prières : « Aie pitié de moi, mon dieu! », « Regarde-moi, mon dieu! », « Venge-moi, mon dieu[102]! » etc. Mais quand on veut désigner tout particulièrement le dieu de l'enfant, on emploiera le suffixe de la troisième personne, *ilušu* « son dieu »[103]. On aura alors *Ilušu-abušu* « son dieu est son père », *Ilušu-ibnišu* « son dieu l'a créé », *Ilušu-bani* « son dieu est créateur[104] », etc... Très fréquents aussi *Apil-ilišu* et *Mâr-ilišu* « fils de son dieu[105] ».

Cette expression *mâr-ilišu* « fils de son dieu » était appelée à jouer un grand rôle dans la théologie babylonienne. Spécialement dans les textes religieux qui ont pour but de guérir l'homme malade ou de purifier le pécheur, on désigne le patient par le terme *amêlu mâr ilišu* « l'homme enfant de son dieu ». Une formule presque stéréotypée était[106] :

Que l'homme, fils de son dieu, soit pur, qu'il soit brillant, qu'il soit rayonnant !

Formule qu'on pouvait développer de la façon suivante [107] :

De l'homme, enfant de son dieu, que ses forces soient brillantes !
Comme les cieux qu'il soit éclatant !
Comme la terre qu'il soit brillant !
Comme la surface des cieux qu'il resplendisse !

On se servait de cette épithète pour interdire au mauvais esprit l'accès du corps du malade ou pour lui enjoindre de s'en éloigner [108] :

Du corps de l'homme enfant de son dieu ne t'approche pas, ne l'afflige pas !

Ou bien [109] :

Du corps de l'homme enfant de son dieu retire-toi, ô mauvais *alû !*

M. Schrank [110] a bien signalé le rapport qui existe entre les exorcismes et l'emploi du terme « fils de son dieu ». A l'état normal le dieu protecteur et, en même temps, père de son dévot, se trouve habiter le corps de l'homme. Il en écarte ainsi les influences dangereuses exercées par les mauvais démons. A la suite d'une circonstance quelconque ou d'une faute spéciale, le dieu se retire du corps qui devient la proie des esprits du mal. On dira du patient :

Son dieu est sorti de son corps ;
Sa déesse, pleine de sollicitude, s'est tenue à l'écart !

Un texte plus formel encore est celui de la septième tablette *šurpu* (l. 20) où il est dit [111] :

Un homme dont son dieu s'est écarté, ils (les esprits mauvais) fondent sur lui et le couvrent comme un vêtement.

L'homme est donc « fils de son dieu », en tant qu'il est protégé par un dieu ou par une déesse contre les puissances hostiles. On ne concevait pas que les dieux pussent se désintéresser de l'humanité. Chaque individu a son dieu ou sa déesse pour le protéger. Celui qui récite l'incantation contre tel ou tel malheur s'écrie : « Moi, un tel, fils d'un tel, dont le dieu est un tel et dont la déesse est une telle. » Dans une prière à Mardouk [112] :

Que mon dieu se tienne à ma droite!
Que ma déesse se tienne à ma gauche!
Qu'un dieu gardien se tienne à mon côté!

Non seulement les mauvais génies, mais aussi les maladies, qui sont, d'ailleurs, le plus souvent le résultat de la possession, s'attaquaient à quiconque n'avait pas de dieu protecteur : « Celui qui n'a pas de dieux, lorsqu'il marche dans la rue, le mal de tête le couvre comme un vêtement [113]. » Même métaphore que pour la possession par les esprits. De même, « celui qui n'a pas de déesse gardienne, le mal de tête torture son corps [114] ». Quand nous avons étudié la conception du divin, nous avons remarqué que ce rôle de protection spéciale était rempli par le bon *šêdu* et le bon *lamassu,* qui veillent attentivement sur l'homme [115]. Mais, au lieu de ces divinités générales et anonymes, on aimait à choisir comme dieu protecteur ou comme déesse protectrice telle figure en relief du panthéon babylonien. On avait alors des noms propres comme *Marduk-lamazašu, Nabium-lamazašu, Šamaš-lamazašu* « Mardouk, Nabou, Šamaš

est son *lamassu* » ou bien *Šamaš-lamazi* « Šamaš est mon *lamassu* [116] ».

Le sentiment d'un dieu protecteur, attaché spécialement à la sauvegarde du fidèle, est donc à la base de ces appellations si intimes de « fils de tel dieu » ou « fils de telle déesse ». C'était vraiment le dieu de l'homme, celui dont un texte nous dira [117] :

Le dieu de l'homme est un pasteur qui cherche la nourriture de l'homme.

Il y a là l'idée d'une providence s'exerçant d'une façon toute paternelle vis-à-vis de l'humanité, exposée à tous les assauts des puissances désordonnées qui hantent le monde. A côté du dieu gardien et de la déesse gardienne de l'individu, il y eut le dieu et la déesse de la maison. Nous avons vu déjà que la cité, le temple, le palais, le roi eurent aussi leurs divinités protectrices. Rien n'échappait à l'action de ces dieux dont l'essence était toute de bonté et d'amour. Vers eux pouvait monter la plainte du faible et de l'opprimé. A Šamaš on dira [118] :

Tu relèves celui qui est abaissé, tu soutiens le faible!

A Ṣarpanit [119] :

O toi qui sauves celui qui est captif, qui prends par la main celui qui est tombé!

A *Ba-ú* [120] :

Tu sais protéger, sauvegarder, libérer :
Faire vivre et rendre parfait sont en ton pouvoir!

Et mille autres expressions qui donnent à la religion assyro-babylonienne un caractère tout à fait

spécial de confiance intime dans la miséricorde des dieux.

La crainte des dieux. — Ce sentiment n'excluait pas la crainte des dieux. Les rois aiment à faire connaître, dans leur protocole, la crainte révérencielle qu'ils éprouvent devant la majesté divine. Hammourabi dira « moi qui crains les dieux [121] »; Ašournaṣir-apla, Sennachérib et Nabonide prennent la même épithète : *pâliḫ iláni rabûte* « qui craint les dieux grands [122] ». Nabopolassar est « celui qui est instruit dans la crainte des dieux et des déesses ». Nabonide est celui « dont le cœur est plein de crainte et qui garde la parole des dieux [123] ». Nous avons vu une lettre dans laquelle, pour marquer le bon état de la religion, on disait : « La crainte du dieu est grande [124]. » Le mot *palâḫu* « craindre » était devenu synonyme de rendre à la divinité ce qui lui est dû. Ainsi pouvait-on dire [125] :

Le jour où l'on craignait les dieux était la joie de mon cœur,

au lieu de « jour où l'on honorait les dieux ». Ašourbanipal écrit : « En présence des sanctuaires des grands dieux j'ai craint », pour signifier « j'ai donné des marques d'adoration [126] ». Le participe *pâliḫu* « qui craint » était entendu dans le sens d'adorer telle ou telle divinité. On avait des noms propres comme *Nabium-pâliḫšu-ibani* « Nabou crée son adorateur [127] ». On trouve dans les tablettes cappadociennes les noms bien assyriens de *Pilaḫ-Ašur* « Crains Ašour! » et *Pilaḫ-Ištar* « Crains *Ištar* [128]! »

Le dieu-maître. — C'est que le dieu, en même temps qu'un père, était aussi un maître qu'il fallait servir. De même qu'on disait *Ili-abi* « mon dieu est

mon père », on disait *Ilî-bêlî* « mon dieu est mon seigneur », ou bien *Bêlî-abî* « mon seigneur est mon père », *Bêlî-ibniani* « mon seigneur m'a créé [129] ». On pouvait alors employer le terme *Bêlî* « mon seigneur » comme substitut du nom divin, exactement comme on avait fait pour *Abî* « mon père » ou *Abu* « le père ». Si, au lieu de dire : « tel dieu est mon père », on pouvait dire : « fils de tel dieu » ; au lieu de « tel dieu est mon seigneur » on pouvait dire « serviteur de tel dieu ». Il serait fastidieux de détailler par le menu les diverses catégories de noms formés sur ce thème. Le Sumérien de Lagaš était « serviteur » (*ur*), ou « homme » (*galu*) de telle ou telle divinité, comme le Babylonien était « serviteur » (*warad*) ou « homme » (*awêl*) de telle ou telle divinité, et l'Assyrien « serviteur » (*arad*) ou « homme » (*amêl*) de telle ou telle divinité. La femme était servante (*gìm*, *amat*) des mêmes dieux. On avait eu comme nom propre « fils de son dieu », on eut *Warad-ili-šu* « serviteur de son dieu [130] ». Le thème de la filiation divine de l'enfant eut pour parallèle le thème de sa soumission aux ordres de la divinité. Le dieu est son père et son maître, la déesse est sa mère et sa souveraine. L'adoration du fidèle doit être faite de confiance et de crainte respectueuse.

Rapports spéciaux avec les dieux. — Nous avons pénétré ainsi dans l'intime de la religion assyro-babylonienne. Nous avons vu les rapports généraux qui existent entre les dieux et les hommes, et, par réciproque, entre les hommes et les dieux. Mais parfois la divinité se met en communication particulière avec l'individu, pour lui faire connaître les décisions rendues par les dieux. Tantôt il s'agit de véritables théophanies, dans lesquelles le dieu se

manifeste à son client dans toute sa splendeur. La nuit était choisie pour ces manifestations et c'était dans des songes qu'apparaissait le dieu. Avant de bâtir son temple à *Nin-gir-su*, *Gù-de-a* est favorisé d'une de ces visions [131] : « Quelque chose, au milieu de la nuit, est venu à moi : je n'en connais pas le sens ! » Et le patési décrit sa vision : « Au milieu de mon songe, un homme dont la taille égalait le ciel, dont la taille égalait la terre, qui, quant à la tiare de sa tête, était un dieu, à côté de qui était l'oiseau divin *Imgig*, aux pieds de qui était un ouragan, à la droite et à la gauche de qui un lion était couché, m'a ordonné de construire sa maison : je ne l'ai pas reconnu ! » La déesse Ninâ explique au patési que cet être mystérieux et gigantesque n'est autre que le dieu *Nin-gir-su*. Ašour se révèle, dans un songe, au roi des Lydiens, Gygès, et lui ordonne de se soumettre à Ašourbanipal [132]. Un visionnaire raconte à Ašourbanipal le songe qu'il a eu [133] : « Ištar, qui habite Arbèle, entra : elle portait des flèches suspendues à droite et à gauche, elle tenait un arc dans sa main, elle dégaînait une épée pointue qui sert aux combats. Elle se tint devant toi, etc... » La déesse se révèle même à l'armée entière, dans un songe collectif, et elle dit aux troupes [134] : « Moi, je marcherai devant Ašourbanipal, le roi que mes mains ont créé. » C'est dans un songe que Nabonide est informé par Šamaš et Adad qu'il atteindra le cylindre de fondation du temple *É-ul-maš* d'Agadé [135]. Un autre songe, dans lequel lui apparaissent le dieu Sin et le dieu Mardouk, l'invite à rebâtir le temple de Sin à Ḫarran, l'*É-ḫúl-ḫúl* [136]. L'épopée de Gilgamès est remplie par ces songes, dans lesquels les dieux font connaître aux héros leurs desseins [137]. Êa révèle ainsi

« le secret des dieux » au héros du déluge, Outa-napištim; Gilgamès raconte à sa mère les songes qui lui annoncent sa prochaine rencontre avec Êa-bani. Pendant son voyage en compagnie de Gilgamès, Êa-bani s'éveille en sursaut [138] :

Mon ami, ne m'as-tu pas appelé? Pourquoi suis-je éveillé?
Ne m'as-tu pas touché? Pourquoi suis-je troublé?
Un dieu n'a-t-il pas passé? Pourquoi ma chair est-elle abattue?
Mon ami, j'ai vu un troisième songe,
Et le songe que j'ai vu était tout à fait troublant.

Souvent le songe reste obscur. Il faut alors s'adresser à des interprètes, comme la mère de Gilgamès, ou à des dieux, comme la déesse Ninâ, qui est « la devineresse des songes [139] ». Il existe, d'ailleurs, un dieu des songes, le dieu Zaqar, qui est mis en relation avec le dieu Sin, l'astre des nuits [140] :

S'il envoie Zaqar, le dieu des songes,
Alors, durant la nuit, j'apprendrai la délivrance de mon péché!

Ce n'était pas évidemment le seul moyen par lequel les dieux se révélaient aux hommes. Quelquefois ils s'entretenaient directement avec le fidèle. Tout à fait caractéristique à cet égard le dialogue entre le dieu Nabou et Ašourbanipal [141] :

Un souffle répondit de la part de Nabou, son seigneur :
Ne crains rien, ô Ašourbanipal, je t'accorderai une longue vie, etc.

C'était l'oracle de la divinité, la parole à laquelle rien ne résiste. On enregistrait fidèlement ces communications divines. Il y avait dans le temple un endroit

spécial, « le lieu des oracles », où les prêtres recueillaient ces précieuses révélations [142].

Outre la parole, les dieux avaient la nature entière pour faire connaître aux hommes les décisions suprêmes. Le ciel était un livre ouvert où les astrologues déchiffraient l'avenir d'après la position des étoiles et des planètes, ou encore d'après tel météore. La lune, le soleil, la planète Vénus, les grondements du tonnerre, autant de moyens dont se servaient les dieux pour se révéler aux hommes. Une éclipse de lune sera un présage terrible contre lequel il faudra se mettre en garde par la prière ou les formules magiques. L'observation des plantes, des animaux, des hommes, surtout au moment de la naissance ou dans les maladies, sera un autre moyen de présager l'avenir. La divination se juxtaposera à l'astrologie : on lira les destins dans l'eau, dans l'huile, dans le foie des victimes. Mais alors le fidèle n'est plus capable de comprendre ce que veulent dire les dieux. Il n'y a plus communication directe entre lui et le monde supérieur. La volonté divine est voilée sous tel phénomène dont une lente initiation peut seule fournir la clef. Le sacerdoce interviendra et formera une caste d'êtres sacrés dont les fonctions consisteront précisément à interpréter les présages divins suivant des traditions séculaires, rédigées en une langue accessible au seul initié [143].

NOTES SUR LA SIXIÈME LEÇON

1. Dans notre *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. 3 ss. (Cf. *ibid.*, p. x).
2. *Ibid.*, p. 83 ss. (Cf. *ibid.*, p. xi).
3. Sup., p. 68.
4. Ozanam, *Études germaniques*, I, p. 53 s.
5. Dans notre *Choix de textes...*, p. 57.
6. *Ibid.*, p. 65 ss.
7. *Ibid.*, p. 83 ss.
8. *BA.*, VI, 3, p. 70 et Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, I, p. 45.
9. Ranke, *Early babylonian personal names*, p. 223.
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*, p. 123 (*Amurru* est écrit *MAR-TU*).
12. *Ibid.*, p. 128.
13. *Ibid.*, p. 233.
14. Déjà *Išmâ-ilu* dans l'obélisque de Maništousou (Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, I, p. 46) et *Ilî-išmâ* dans l'onomastique de Sargon l'ancien (*BA.*, VI, 3, p. 70).
15. Ranke. *op. laud.*, p. 131.
16. *Ibid.*, p. 136 ss.
17. Maspero, *Histoire ancienne...*, I, p. 82.
18. *Revue d'assyriologie*, 1909, p. 11 ss.
19. Dans notre *Choix de textes...*, p. 139.
20. Dans Sargon, cylindre, l. 66 : (*ilu*) *Bêlit-ilê-murappišat-talittišu.*
21. Passage cité à la n. 19.
22. Statue B, III, 1 ss.
23. Cylindre A, III, 13.
24. *Ibid.*, XXIV, 6.
25. Hehn, *Hymnen und Gebete an Marduk*, n° 1, rev., l. 21 (*BA.*, V, p. 312) : *lubluṭ ina šâri-ka apqal ilâni šaqû* (*ilu*) *Marduk.*
26. *Ibid.*, n° XVI, l. 15 ss. : *šâru-ka ṭâbu liziqamma napištim lirik.*
27. Craig, *Assyrian and babylonian religious texts*, pl. 6, l. 24 s. : *lâ tapallaḫ* (*ilu*) *Aśur-bani-apla napšâte arkâte addanakka šârê ṭâbûti ina napšâte-ka apaqqid.*
28. Ranke, *Early babylonian personal names*, p. 241 et p. 240. Cf. les nombreux noms propres composés d'un nom divin et du verbe *uballiṭ, muballiṭ*, etc.
29. Statue A, III. 4 ss. (*ISA.*, p. 104-105).
30. Statue B, VII, 14 ss. (*ISA.*, p. 112-113).
31. Statue C, III, 18 ss. (*ISA.*, p. 116-117).
32. Statue H, III, 1 ss. (*ISA.*, p. 130-131).
33. Statue I, V, 3 ss. (*ISA.*, p. 132-133).
34. Cylindre A, III, 5 (*ISA.*, p. 138-139).
35. Cylindre B, II, 3 ss. (*ISA.*, p. 176-177).
36. *ISA.*, p. 220-221.

37. Inf., p. 251 s.
38. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, I, p. 106.
39. *KB.*, III, 2, p. 30-31, col. III, 28 s.
40. Tablette d'Arad-Sin, rev., 15 (*ISA.*, p. 304-305).
41. *KB.*, III, 1, p. 150-151.
42. Dans K. 2962, l. 36 ss. (Hehn, *Hymnen und Gebete an Marduk*, n° VII; *BA.*, V, p. 335) :
šipat balâṭu kummu
imat balâṭu kummu.
43. Dans notre *Choix de textes...*, p. 353 et 355.
44. Dans IV R, pl. 9, l. 27 : *abu rimnû taiaru ša balâṭ napḫari mâti gatuššu tamḫu.*
45. Dans notre *Choix de textes...*, p. 343.
46. Tablette d'Arad-Sin, face, 12 (*ISA.*, p. 304-305).
47. Cf. Meyer, *Sumerier und Semiten in Babylonien*, p. 47 et 49.
48. Cf. Zimmern, *KAT.*[3], p. 523.
49. *BA.*, III, p. 254 s. : *šarrûtu kima šammi balâṭi eli šêrê nišê liṭib.*
50. *BA.*, V, p. 360.
51. Dans notre *Choix de textes...*, p. 157.
52. *Ibid.*, p. 339.
53. *Ibid.*, p. 301.
54. Statue B, IX, 6 s.
55. Code, verso, XXVI, 93 ss.
56. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, I, p. 89 s.
57. Cylindre, VIII, 87.
58. Prisme, IV, 79 ss.
59. *BA.*, V, p. 334, l. 24 : *riminû ša mita bulluṭa irammu.*
60. *Ibid.*, p. 360, l. 4 : *muballiṭ miti.*
61. Dans le Guide du *British Museum*, p. 69, n° 184.
62. Dans King, *Babylonian magic and sorcery*, n° 2, l. 22 : *sa ana arallê šûrudu pagaršu tutîra.*
63. Code, verso, XXVIII, 50 ss.
64. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, I, p. 110.
65. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, III, p. 41.
66. Sup., p. 94 s.
67. Ranke, *Early babylonian personal names*, p. 222.
68. Sup. p. 43 ss.
69. Cylindre A, début.
70. Dans notre *Choix de textes...*, p. 165.
71. *ISA.*, p. 220-221.
72. Grand monolithe, I, 11.
73. Obélisque de Nimroud, l. 14.
74. Inscription de *East-India-House*, II, 54 ss.
75. Dans notre *Choix de textes...*, p. 30-31, l. 137, etc.
76. Sup., p. 103.
77. Cylindre A, IV, 25 s.
78. Ranke, *Early babylonian personal names*, p. 226.
79. *Ibid.*, p. 243.
80. *BA.*, VI, 3, p. 82.
81. *Ibid.*
82. Noms à premier élément *Migrat* « faveur » (Ranke, *op. laud.* p. 240).
83. Delitzsch, *HW.*, p. 604 A.

84. Noms à premier élément *Damiq*, *Damqi* (RANKE, *op. laud.*, p. 77 s.).
85. DELITZSCH, *HW.*, p. 604 et MUSS-ARNOLT, *HW.*, p. 969.
86. RANKE, *op. laud.*, p. 66.
87. Dans n° 30.251 (Guide du *British Museum*, p. 210).
88. Dans *BA.*, V, p. 350, l. 34 :
bêlu atta-ma kima abi u ummi ina amêlûti tabašši.
89. RANKE, *op. laud.*, p. 220.
90. *Ibid.*, p. 219 s.
91. *Ibid.*, p. 220.
92. *Ibid.*
93. *Ibid.*, p. 249.
94. *BA.*, VI, 3, p. 65.
95. *Ibid.*
96. *ÉRS.*, p. 116.
97. RANKE, *Early babylonian personal names*, p. 178.
98. *Ibid.*, p. 188 (nom de femme).
99. *Ibid.*, p. 101.
100. *Ibid.*, p. 99.
101. *Ibid.*, p. 99.
102. Cf. *Ili-rime-ani* (*ibid.*, p. 102), *Ili-amra-anni* (*ibid.*, p. 99), *Tûram-ili* (*ibid.*, p. 170).
103. *Ibid.*, p. 214.
104. *Ibid.*, p. 211 s.
105. *Ibid.*, p. 214 s.
106. SCHRANK, *Babylonische Sühnriten...*, p. 38.
107. Dans notre *Choix de textes...*, p. 371.
108. SCHRANK, *op. laud.*, p. 37.
109. *Ibid.*
110. *Ibid.*
111. ZIMMERN, *BBR.*, p. 36-37 :
amêlu ša ilušu ittišu issû imḫurûma kima ṣubâti iktumûšu.
112. Dans notre *Choix de textes...*, p. 353.
113. *Cuneiform texts...*, XVII, pl. 14, tab. O, 8 ss. :
lâ bêli ilâni sûqu ana alâkišu muruṣ
qaqqâdi kima ṣubâti ikt[atam-šu].
114. *Cuneiform texts...*, XVII, pl. 19, 10 :
ša (ilu) Ištar pâqida lâ išu šîrêšu ušaḫḫaḫ.
115. Sup., p. 46 s.
116. RANKE, *Early babylonian personal names*, p. 237.
117. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 12, l. 45 s. :
ilu amêli rê'ûm mušte'û rîta ana amêli.
118. IV R, 19, n° 2, l. 2.
119. *BA.*, V, p. 375, 23 :
êṭirat kami ṣâbitat qâtâ nasku.
120. Inf., p. 260.
121. Code, recto, I, 34.
122. DELITZSCH, *HW.*, p. 526.
123. V R, 63, I, 9.
124. Sup., p. 172.
125. Dans notre *Choix de textes...*, p. 375.
126. Cylindre de Rassam, X, 79.
127. RANKE, *Early babylonian personal names*, p. 243.

128. Delitzsch, *Beiträge] zur Entzifferung der kappadokischen Keilschrifttafeln*, p. 59 (= 263).
129. Ranke, *op. laud.*, p. 73 s.
130. *Ibid.*, p. 174.
131. Cylindre A, I, 27 ss.
132. Sup., p. 171.
133. Cylindre B, V, 49 ss. (*KB.*, II, p. 250-251).
134. Cylindre de Rassam, V, 97 ss.
135. Grande inscription d'Our, II, 48 ss.
136. Grand cylindre de Sippar, I, 16 ss.
137. Dans notre *Choix de textes...*, p. xxxv.
138. *Ibid.*, p. 239.
139. *Gù-de-a*, cylindre A, II, 1 ss., 16 ss.; IV, 22.
140. Perry, *Hymnen und Gebete an Sin*, p. 14 s.
141. Craig, *Assyrian and babylonian religious texts*, I, pl. 6, l. 23 s.
142. *Gù-de-a*, cylindre A, X, 24 ss.; XXVI, 9.
143. Inf., p. 293 ss.

SEPTIÈME LEÇON

LA LOI MORALE

La religion et la morale. — Les devoirs envers les dieux. — Le devoir de religion. — Les devoirs envers le prochain. — Le dieu juge. — Contenu de la morale sociale. — Devoirs de l'homme envers soi-même.

Le péché. — Le péché irrite les dieux. — Conséquences du péché. — Remèdes au péché. — Rites expiatoires. — Conclusion.

La religion et la morale. — Les rapports mutuels de la religion et de la morale constituent un problème sur la solution duquel sont loin d'être d'accord les historiens des religions. Les uns n'ont pas craint de prétendre que la morale a pu naître et se développer sans le concours des croyances religieuses. M. Gustave Le Bon, dans son ouvrage sur *Les premières civilisations*, s'est fait l'écho des idées de Tylor, suivant lequel les races sauvages n'ont pas connu de lien entre la morale et la religion. Pour cette école, les sauvages représentent le premier état de la civilisation. Il faudrait donc dire que la morale a pris naissance dans le cœur de l'homme, à côté de la religion, sans se laisser influencer par elle. « La morale, telle que nous la comprenons de nos jours, se dégagea donc d'une façon bien lente des instincts de férocité primitive. Tandis qu'elle s'élevait peu à peu sur la terre, de mystiques rêveurs voulurent la voir

descendre du ciel et l'unirent au principe religieux. Mais elle en restera, pour le philosophe, éternellement distincte. Les dieux naissent, grandissent et meurent. Leurs ombres imposantes flottent en dehors de l'humanité et pourront s'effacer sans que la morale en soit elle-même diminuée. La morale est en nous-mêmes. Elle est fille des nécessités qui nous gouvernent. Elle nous aide à les subir. Élément fondamental de nos sociétés, elle se développe avec elles et en même temps que nous[1]. » En étudiant la religion des primitifs, Mgr Le Roy n'a pas eu de peine à montrer le vide de ces phrases grandiloquentes. Il a pu leur opposer, sans parti pris, l'affirmation de M. S. Reinach pour lequel « l'humanité croit d'instinct qu'il existe une relation intime entre la morale et la religion, malgré les philosophes qui voudraient constituer la morale comme une simple création de la raison[2] ». Avant d'aborder l'étude des religions sémitiques, le P. Lagrange constate également cette « relation intime entre la morale et la religion ». L'analyse même du concept de religion, tel qu'on le trouve chez tous les peuples, montre que « toute religion contient une exigence, et une exigence morale[3] ». Le même auteur fait bien ressortir le vice de l'argumentation adverse, quand il écrit : « Ceux qui nient que la Religion ait des exigences morales, veulent sans doute dire que cette morale n'est pas toujours la nôtre, mais il importe peu en ce moment[4]. » Il ne s'agit pas, en effet, de savoir si la religion impose telle morale, mais si toute religion implique une obligation pour les hommes religieux de faire tel ou tel acte. Or il est sûr que « les hommes religieux ont toujours cru que les relations qu'ils souhaitaient entretenir avec la Divinité étaient voulues par Elle, qu'Elle exerçait sur

leur vie un certain contrôle et attendait d'eux certains actes[5] ». Toute religion postule donc une certaine obligation morale. Une autre question est de savoir si, dans telle ou telle religion, toute obligation morale suppose à sa base une idée religieuse.

M. Morgenstern, qui a consacré une longue étude à la conception babylonienne du péché[6], prélude à sa thèse par l'affirmation que la morale ne s'unit que tardivement à la religion[7]. Selon lui, « le péché doit avoir été, à l'origine, purement rituel[8] ». La religion babylonienne aurait exclu l'éthique de sa doctrine du péché, pour voir simplement en lui une impureté rituelle. L'intervention de l'idée religieuse aurait pour effet de déterminer la façon dont l'homme doit satisfaire la divinité par le sacrifice ; quant aux autres devoirs de l'homme envers les dieux ou envers le prochain, ce serait l'affaire d'une morale étrangère à la religion, et se développant d'abord loin d'elle. Par des textes adroitement choisis, l'auteur cherche à prouver l'identité entre le péché et l'impureté rituelle, ce qui revient à exclure de la notion du péché les transgressions ordinaires de la loi morale et à écarter la religion le plus loin possible de la vie morale de l'humanité. Or une étude attentive des textes prouve, au contraire, que les Babyloniens n'ont pas séparé la morale de la religion et qu'ils se sont complu à faire ressortir le caractère religieux des prescriptions privées, aussi bien que des lois publiques, qui régissent la conduite de l'individu. Quand ils se sont demandé quelle pouvait être l'origine de ces limites imposées à l'activité humaine par la morale et le droit, ils se sont tournés vers le ciel d'où venaient toutes les choses bienfaisantes. Quand ils ont voulu établir la nature du péché, ils y ont vu une offense

non seulement contre l'individu ou la société, mais encore contre la divinité elle-même.

Les devoirs envers les dieux. — Nous avons vu quelle idée les peuples de la Chaldée se faisaient des rapports entre les dieux et les hommes. Le dieu était l'auteur de la vie et de tous les biens qui l'accompagnent : il était le protecteur et le père qu'on aime et dans lequel on se confie[9]. Nous verrons qu'il était aussi le juge qui surveille et punit. En même temps, le dieu était un maître : l'homme aimait à répéter — et ceci dès les origines à nous accessibles — qu'il était le serviteur des dieux[10]. Cette insistance à se donner comme serviteur de la divinité est une preuve évidente que l'homme se considérait comme tenu à certains devoirs vis-à-vis d'elle.

Le premier de ces devoirs était cette crainte respectueuse qui résumait l'attitude que devait prendre l'homme quand il entrait en contact avec le monde divin[11]. Si la crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse, on peut dire qu'elle est une des conditions de la loi morale. Ainsi l'ont compris les Assyriens et les Babyloniens. *Il fallait* craindre les dieux, sous peine de s'exposer aux pires représailles. Nous savons comment les rois et les particuliers insistaient sur cette crainte salutaire et aux textes que nous avons cités nous ne pouvons omettre d'ajouter cette phrase de Nabuchodonosor II, au début de sa grande inscription[12] : « De tout mon cœur fidèle j'aime la crainte de leur divinité : je redoute leur domination! » Crainte fondée sur l'autorité reconnue aux dieux, tel est le grand devoir des hommes. Aussi quand l'homme se soustrait à cette obligation, il est abandonné des dieux et sévèrement puni. Lorsque les rois d'Assyrie entament la lutte contre leurs rivaux ils les stigmatisent

comme des gens qui ne craignent pas la divinité. De la sorte, le roi vainqueur est l'instrument des vengeances divines. Quand Sargon parle de Mérodach-baladan II, il l'appelle « un mauvais diable, qui ne craint pas le nom du seigneur des seigneurs[13] ». Le « seigneurs des seigneurs », dans les inscriptions de Sargon, est Mardouk, ce qui redouble la culpabilité de Mérodach-baladan II, puisque Mardouk est le dieu de Babylone, sa propre cité. De même Asaraddon décrit le roi de Kaldou, Šamaš-ibni, comme un « malfaiteur, scélérat, qui ne craint pas le seigneur des seigneurs[14] ». Ašourbanipal viole la sépulture des rois d'Élam « qui ne craignaient pas Ašour et Ištar, mes seigneurs[15] ». Le cylindre de Cyrus déclare que le dieu Mardouk, lui-même, livre au conquérant le roi de Babylone, Nabonide, « qui ne le (Mardouk) craignait pas[16] ». Pour délivrer le pays d'une épidémie, un rapport astronomique demande au roi « que les gens recherchent la crainte des dieux, qu'ils prient les dieux jour et nuit[17] ! » Si, en effet, ceux qui ne craignent pas les dieux sont punis, ceux qui les craignent sont récompensés.

La crainte des dieux comportait avec elle les honneurs et les adorations que l'homme rend à la divinité sous l'empire de cette crainte. Tout cela était obligatoire sous peine d'une sanction et, par conséquent, on peut dire que la religion et la morale ne faisaient qu'un, lorsqu'il s'agissait des devoirs de l'homme envers la divinité. C'est ainsi que les Babyloniens et les Assyriens l'ont entendu. Dans la prière où Ašourbanipal se plaint des douleurs et des maux qui l'accablent, il résume son état en une expression concise[18] :

Je suis devenu comme un qui ne craint ni le dieu ni la déesse.

Dans le psaume du « juste souffrant », le pénitent se plaint de ce que le malheur le poursuit, comme s'il était un impie[19] :

Comme si à mon dieu je n'avais pas offert le sacrifice régulier,
Et comme si, dans le repas, ma déesse n'était pas commémorée ;
Comme si ma face ne s'inclinait pas et comme si mon adoration n'était pas vue ;
Comme celui dans la bouche duquel ont cessé les prières, la supplication,
Pour lequel est fini le jour divin, est morte la néoménie,
Qui s'est couché sur le flanc, a méprisé leurs images,
Qui n'a pas enseigné à ses gens la crainte et la vénération, etc.

La religion s'impose donc à l'homme comme un devoir. Les dieux exigent de leurs fidèles le sentiment de la crainte et les actes du culte qui mettent l'homme en relation avec la divinité.

On connaît un péché spécial contre les dieux, péché qui, comme ceux contre la justice, amène la possession du coupable par un esprit mauvais ou par une maladie[20] :

Son péché est-il contre son dieu, sa faute est-elle contre sa déesse ?

Et ce péché — nous venons de le voir — ne comporte pas uniquement une faute rituelle dans l'offrande du sacrifice, comme le voudrait M. Morgenstern, mais toute transgression dans les sentiments (crainte, respect, etc...) ou dans les actes (prières, sacrifices, fêtes, etc...), par lesquels l'homme est en relation avec les dieux.

Nous possédons, par bonheur, une tablette de préceptes moraux, dans laquelle sont énumérés les de-

voirs envers la divinité. C'est, dans sa forme concise, la morale religieuse des Babyloniens [21] :

Chaque jour rends tes hommages à ton dieu :
Sacrifice, prière, digne encens.
Devant ton dieu aie un cœur pur :
C'est là ce qui convient à la divinité !
La supplication, la prière et la prostration,
Tu les lui rendras chaque matin et il t'accordera des trésors,
Et en abondance tu réussiras grâce au dieu !
Dans ton intelligence regarde sur la tablette :
La crainte enfante la bienveillance,
Le sacrifice augmente la vie,
Et la prière délivre du péché !
Celui qui craint les dieux ne criera pas...
Celui qui craint les Anounnakis allongera [sa vie].

On voit, par ce texte si intéressant, que la crainte des dieux est bien le fondement des devoirs religieux et que les principaux de ces devoirs sont le sacrifice et la prière, que nous étudierons à part. Comme mobile du sentiment et des actes religieux, l'espoir de la récompense (bienveillance des dieux, longue vie, délivrance du péché) s'ajoute à la crainte du châtiment qui menace l'impie.

Le devoir de religion. — Ainsi les dieux veulent que leurs fidèles pratiquent leur religion : c'est pour ceux-ci une stricte obligation et, en même temps, une source de félicité. Les dieux qui sont, par essence, des êtres bienveillants, ne songent qu'à accorder leurs faveurs. Encore faut-il que les hommes les leur demandent et s'humilient devant eux.

La piété envers les dieux a sa récompense dès ici-bas, généralement dans la prolongation des jours. Téglath-phalasar I parle de son ancêtre Ašour-dân « dont la conduite et l'oblation du sacrifice plurent aux dieux grands, en sorte qu'il atteignit à la vieil-

lesse et à l'ancienneté [22] ». Ašour-naṣir-apla offre un autel « pour que la vie de mon âme soit longue, pour que mes jours soient nombreux [23] ». Sargon appelle l'un des murs de sa ville « Ašour fait vieillir le gouvernement du roi qui l'a fait et garde ses troupes [24] ». Après avoir bâti le temple de Mardouk, Nabuchodonosor II demande qu'il puisse « atteindre la vieillesse en lui [25] ». Le même monarque bâtit un palais et l'appelle du nom suivant : « Qu'il vive, Nabuchodonosor! Qu'il devienne vieux, le pourvoyeur de l'*É-sag-il* [26] ! » Nous trouvons donc dans la pratique de la religion, telle que l'ont conçue les Babyloniens, toutes les conditions d'une obligation morale, avec punition pour celui qui la néglige et récompense pour celui qui l'exécute. Ainsi pouvons-nous saisir sur le fait l'application de cette loi générale, formulée par le P. Lagrange : « Toute religion contient donc une exigence, et une exigence morale, car la moralité d'un acte est indissolublement liée à l'idée d'obligation [27]. » C'est la première partie du principe posé par M. Ad. Franck : « Il n'est pas plus possible de concevoir une religion sans morale, qu'une morale sans religion [28]. » Nous aurons à vérifier plus tard la seconde partie de ce principe. Remarquons seulement que l'obligation, imposée par la religion assyro-babylonienne, n'est pas uniquement basée sur la crainte du châtiment ou l'espoir de la récompense. Cette crainte respectueuse qui poussait le Babylonien à servir les dieux n'était pas une crainte purement servile. Nous avons constaté à loisir combien on insistait sur l'amour des dieux pour leurs créatures et quelle confiance filiale cet amour faisait naître dans le cœur de l'homme [29]. On se réfugiait sans effort auprès de ces puissances supé-

rieures, dont on attendait le secours à l'heure de la misère et des angoisses. Comment aurait-on hésité à rendre ses devoirs à la divinité qu'on se représentait sous les traits d'un père et d'un protecteur?

Le roi lui-même que des liens spéciaux rattachaient aux dieux et qui était l'intermédiaire entre ceux-ci et son peuple, donnait l'exemple de la fidélité au devoir religieux et n'aurait pas reculé devant l'emploi des moyens de coërcition, pour empêcher la violation publique de ce devoir. Si saint Louis marquait au fer rouge la langue des blasphémateurs, Ašourbanipal raconte comment « il arracha la langue » des guerriers qui avaient proféré des impiétés contre son dieu Ašour [30]. S'élever contre les dieux, c'était s'élever contre le roi. Servir les dieux, c'était servir le roi.

On pourrait ajouter que servir le roi, c'était aussi servir les dieux. Le roi, en effet, participait de la nature divine et apparaissait aux humains dans une majesté supra-terrestre [31]. Ne nous étonnons donc pas si, de même que dans les textes religieux on mettait en parallèle le roi et le dieu, de même on juxtaposait les devoirs envers le roi aux devoirs envers les dieux. Citons encore un passage du « juste souffrant [32] » :

Quant à moi, j'ai songé à la prière, à la supplication;
La prière était ma méditation, le sacrifice était ma loi;
Le jour où l'on honorait les dieux était la joie de mon cœur;
Le jour où l'on suivait la déesse, c'était mon gain, ma richesse!
La prière du roi, c'était ma joie,
Et sa musique était pour mon agrément!
J'ai appris à mon pays à garder le nom du dieu,
J'enseignai à mes gens à honorer le nom de la déesse!

Les louanges du roi, je les ai fait parvenir au plus haut point,
Et la vénération pour le palais j'en ai instruit le peuple!

La religion se présentait ainsi comme une chose officielle et nationale à laquelle adhéraient tous les sujets sans distinction. Au roi il appartenait de la faire observer dans toute sa rigueur.

Les devoirs envers le prochain. — Nous avons vu l'intervention de l'idée morale dans la pratique de la religion. Mais à côté des préceptes qui lient le Babylonien vis-à-vis des dieux, il en est d'autres qui le lient vis-à-vis de son prochain. La religion n'aura-t-elle rien à voir dans cette dernière catégorie? Selon M. Gustave Le Bon[33]: « Depuis quelques siècles, dans notre Occident, nous avons vu les ministres des différentes religions adopter le rôle de conducteurs moraux, et nous dicter les préceptes les plus délicats de conduite journalière, en les donnant comme l'expression de la volonté divine. Elle étonnerait fort certains peuples orientaux qui croient les dieux beaucoup trop élevés au-dessus de nous pour s'occuper de notre conduite les uns à l'égard des autres. » Faut-il classer les Assyriens et les Babyloniens parmi ces partisans d'une morale indépendante? Nous ne le croyons pas. De même que la religion les *obligea* à des devoirs envers les dieux, de même elle les *obligea* à des devoirs envers les autres. Lorsque Mgr Le Roy étudie le fondement de la morale chez les primitifs, il trouve ce fondement dans le sentiment de la justice[34]. Nous n'avons pas eu à y faire appel dans l'étude des relations entre l'homme et les dieux. Par contre, lorsqu'il s'agit des relations d'homme à homme, la justice joue le principal rôle et la loi morale s'identifie presque avec elle. Mais cette jus-

tice elle-même prend sa source dans la religion et tire d'elle toute sa force et son autorité.

Tout d'abord, considérons en quoi consiste cette justice. Les Babyloniens ont deux mots qu'ils emploient parallèlement pour exprimer le principe de l'ordre dans les relations sociales : *mêšaru* et *kettu*. Le premier mot doit se traduire littéralement par « le droit », puisqu'il appartient à la racine ישר « être droit » ; le second signifie primitivement « ce qui est stable » (de la racine כון « être ferme, stable, exact ») et représente « la justice » ou la « vérité ». Cette double idée suppose évidemment un criterium quelconque qui permette de reconnaître « ce qui est droit » et « ce qui est juste ». Pour ceux qui rejettent la religion loin de la morale, ce criterium serait à trouver dans l'homme et dans la société : l'utilité, l'habitude, l'hérédité auraient suffi à déterminer que telle chose est juste et telle autre injuste. Il n'en va pas ainsi pour le Babylonien ou l'Assyrien. La détermination du juste et de l'injuste vient d'en-haut : elle vient des dieux. Qu'est-ce, en effet, qui manifeste le droit social, sinon la loi imposée par le roi et dont l'exécution est assurée ou contrôlée par les pouvoirs judiciaires? Or la loi vient des dieux et le jugement appartient aux dieux. Quand nous avons étudié les rapports entre les dieux et les rois, nous avons constaté avec évidence que l'appel du dieu avait pour but de faire régner la justice sur terre, et Hammourabi donnait en quelques mots le contenu de sa mission : créer le droit dans le pays, anéantir le méchant et le pervers, empêcher que le fort n'opprime le faible[35]. Ainsi la loi qui veut que la justice règle les relations sociales, en sorte que le faible ne soit pas soumis aux vexations du fort, a sa source au ciel, et le roi, qui

fait connaître et exécuter cette loi, n'est que l'intermédiaire des dieux, quand il se dit « gardien de la justice et amant du droit[36] ». Le sceptre que tient en main le roi, la houlette de pasteur avec laquelle il mène ses sujets, s'appelle « le sceptre équitable », littéralement « le sceptre droit », et nous savons que ce sceptre vient aussi des dieux[37]. Hammourabi se complaît, dans l'épilogue de son code, à prendre le titre de « roi du droit[38] ». Il reconnaît en même temps que c'est grâce aux dieux qu'il peut prendre ce titre : « Hammourabi, le roi du droit, à qui Šamaš a accordé la justice[39]. » Seul il ne pourrait sauvegarder sa législation, mais « par l'ordre de Šamaš, le grand juge des cieux et de la terre, que mon droit se lève sur le monde! Par la parole de Mardouk, mon seigneur, que mes prescriptions n'aient personne qui les enlève[40]! » Il n'est qu'un intermédiaire quand il proclame ainsi les lois de justice : « Lorsque Mardouk me délégua pour faire marcher droit les gens, pour faire comprendre la loi au monde, je plaçai dans la bouche du pays la justice et le droit[41]. » N'oublions pas qu'il s'agit ici du plus ancien code de lois qui nous ait été conservé. Les prescriptions de ce code eurent toute leur vigueur tant que dura Babylone, et les scribes d'Ašourbanipal les transcrivaient encore fidèlement[42]. Lors donc qu'on plaça parmi les dieux *Mêšaru* « le droit » et *Kettu* « la justice », on ne fit que matérialiser l'antique idée de l'origine divine de la justice et du droit. Ces abstractions divinisées faisaient partie du cortège du dieu-soleil, Šamaš, dont *Mêšaru* et *Kettu* étaient les enfants[43]. Ce dieu était, en effet, comme nous l'avons vu, le chef suprême de la justice dans le ciel.

Le dieu juge. — Ici nous touchons le second

élément du droit divin : la justice est contrôlée par les dieux, le jugement leur appartient. L'idée du dieu-juge est aussi vieille que la religion babylonienne. Pour *Gù-de-a,* la déesse *Ba-ú*, la reine de Lagaš, est en même temps « la dame juge de sa ville [44] ». Il lui fabrique « le trône sublime de sa divinité » et le place « au lieu de ses jugements [45] ». A son dieu *Nin-gir-su*, le monarque bâtit le *šu-ga-lam*, qui est « le lieu terrifiant, le lieu du jugement, le lieu d'où *Nin-gir-su* observe les contrées [46] ». Ailleurs il nous dira que le dos du temple était « le lieu du jugement des Anounnakis [47] ». En tant que dieux de la terre, les Anounnakis avaient la charge de juger les hommes. Sin-idinnam rétablit « les décrets et les arrêts des Anounnakis [48] ». Aussi le dieu Šamaš qui est le juge par excellence, est-il considéré comme « le juge auguste des Anounnakis [49] ». Ce sont eux que nous trouvons aux enfers siégeant sur des trônes d'or et statuant sur le sort d'Ištar [50]. Le jugement des dieux s'applique à toute la terre. Nous l'avons vu surtout quand nous avons étudié les attributions de Šamaš « juge des contrées », « juge des cieux et de la terre », etc. [51]. Les noms propres, toujours si intéressants pour la psychologie religieuse des Babyloniens, insistent sur le caractère de juges que revêtent les dieux. L'onomastique hammourabienne possède des noms comme *Bêlî-daian* « mon seigneur est juge », *Marduk-daian* « Mardouk est juge », *Šamaš-daian* « Šamaš est juge [52] ». Chez les Assyriens, *Ašur-dân* « Ašour est juge [53] ». Rien d'étonnant alors si l'on recourt aux dieux pour rendre la justice. Les lois de Hammourabi prévoyaient, en effet, le cas où les moyens ordinaires des tribunaux ne permettaient pas de rendre une décision. Alors les parties se présen-

taient « devant Dieu ». Le P. Lagrange a résumé ainsi les cas où se rencontre cette expression[54] : « Quand c'est le demandeur qui est sujet de la phrase, on dit poursuivre devant Dieu ; quand c'est le défendeur, on dit qu'il prononce, atteste le nom de Dieu ; les témoins disent ce qu'ils savent devant Dieu. » C'est donc à la divinité qu'il appartenait de juger en dernier ressort. A elle aussi de se porter garante de la véracité de ceux qui attestent, à elle de punir les menteurs et les faux témoins. On invoquait ainsi la décision des dieux par la formule solennelle du serment[55] : « Si un homme, dans une dispute, a frappé un homme et lui a fait une blessure, cet homme jurera : Je ne l'ai pas frappé sciemment ! et il paiera le médecin. » De même le barbier qui a enlevé la marque d'un esclave doit prononcer le serment : « Je ne l'ai pas rasé sciemment[56] ! » On jure par tel ou tel dieu, et même par le roi régnant[57]. L'assimilation du roi aux êtres divins permettait ainsi de juxtaposer son nom à celui de Šamaš, de Mardouk, etc... pour confirmer la vérité de ce qu'on avançait. Quand on voulait s'assurer que les rois vaincus ne violeraient pas les conditions de la paix, on leur faisait prêter le serment. Téglathphalasar I parle en ces termes[58] : « La totalité des rois des pays du Naïri, ma main les prit vivants. J'eus pitié d'eux et j'épargnai leur vie. Eux qui étaient captifs et enchaînés, je les délivrai en présence de mon seigneur Šamaš, et je leur fis jurer, par le serment des grands dieux, que pour l'avenir, à jamais, ils seraient serviteurs. » La violation du serment attirait les représailles de la divinité, et on avait soin d'introduire dans les formules une série de malédictions contre les transgresseurs. Ašourbanipal dit bien que les dieux exécutent contre les Arabes « toutes les ma-

lédictions qui étaient écrites dans leurs serments[59] ». Asaraddon parle d'un révolté : « A cause du serment des dieux grands qu'il avait transgressé, Ašour, Sin et Šamaš, Bêl et Nabou le chargèrent d'un péché grave et, en Élam, ils le frappèrent par les armes[60]. » Ainsi le serment lie celui qui le prononce, à tel point que, dans la littérature magique, le mot *mâmîtu* « serment », dont le sens est conservé dans les textes historiques, devient un mot ordinaire pour exprimer « le charme », « la formule magique ». Une des anciennes expressions pour signifier « le serment » c'est « le filet » des dieux, ou encore « le filet » de tel ou tel dieu[61]. On connaissait spécialement « le filet » du dieu Šamaš, car, en tant que juge suprême, c'est à lui qu'il revenait de sanctionner le serment[62].

On voit, par cet ensemble de constatations, combien l'intervention des dieux était considérable dans la pratique de la justice et combien il serait téméraire de séparer la morale sociale de la religion. Les Babyloniens et les Assyriens se sont tournés vers les dieux, pour leur demander non seulement une législation, mais même telle ou telle décision spéciale. Quand l'homme se sentait sous le poids d'une injustice quelconque, il en appelait au ciel et avait la confiance que les dieux lui rendraient justice. « Juge mon jugement, rends mon arrêt », était une phrase fréquente dans les prières et dans les incantations[63]. On savait que les dieux connaissaient mieux que les hommes les voies de la justice et on aimait à dire spécialement au dieu soleil[64] :

Tu sais ce qui est bien, tu sais ce qui est mal!

Contenu de la morale sociale. — La loi morale vient donc des dieux et c'est à eux tout naturel-

lement qu'il appartient de la faire observer. Quant au contenu de cette loi morale, aux prescriptions particulières de la justice, nous en avons un aperçu dans la seconde tablette magique de la série *šurpu*. Il s'agit de savoir par quelle faute ou sous l'empire de quel charme, l'homme qui est venu consulter le prêtre s'est trouvé atteint par la maladie, le trouble, l'angoisse. Dans une espèce de « confession négative » on énumère les différents délits dont l'homme a pu se rendre coupable [65]. Après un premier passage, malheureusement mutilé, et dans lequel il s'agit des péchés contre les dieux, et des paroles contre la justice, le texte poursuit :

A-t-il séparé le fils du père,
A-t-il séparé le père du fils,
A-t-il séparé la fille de la mère,
A-t-il séparé la mère de la fille,
A-t-il séparé la belle-fille de la belle-mère,
A-t-il séparé la belle-mère de la belle-fille,
A-t-il séparé le frère de son frère,
A-t-il séparé l'ami de son ami,
A-t-il séparé le compagnon du compagnon?

L'homme est donc tenu, sous peine de châtiment, de respecter la famille et les relations des hommes entre eux. Semer la discorde est un mal. Il ne faut pas séparer ce que Dieu a uni. C'est déjà une idée assez élevée et qui dépasse singulièrement la morale des primitifs. La suite de l'énumération se rapproche de la morale chrétienne :

N'a-t-il pas délivré le prisonnier, n'a-t-il pas délié celui qui est enchaîné,
N'a-t-il pas fait voir la lumière à celui qui est en prison?
A-t-il dit au prisonnier : qu'on le prenne! à l'enchaîné : qu'on l'enchaîne!

Non seulement l'homme doit respecter la liberté de son semblable, mais il doit la lui rendre lorsqu'il le peut. Suivent alors les fautes directes contre les dieux :

A-t-il offensé un dieu, a-t-il méprisé une déesse?
Son péché est-il contre son dieu, sa faute contre sa déesse?

Nous avons vu plus haut les devoirs de religion qui y répondent. Viennent maintenant les devoirs de famille :

Y a-t-il eu offense contre l'aïeul, haine contre le frère aîné?
A-t-il méprisé le père ou la mère, a-t-il maltraité la sœur aînée?
A-t-il concédé en une petite chose,... en une grande chose?

Respect du père et de la mère, du frère et de la sœur aînés. L'homme a, en outre, des devoirs à remplir envers le prochain. D'abord, dans ses paroles : il leur doit la vérité :

A-t-il dit : oui! au lieu de : non!
A-t-il dit : non! au lieu de : oui!

Et il la leur doit sans ambages :

A-t-il dit des choses qui ne sont pas claires?

Respect d'autrui dans les paroles :

A-t-il dit des paroles de révolte, des paroles outrageantes?

Mais c'est surtout dans les actes que la justice intervient. Seule elle permet aux relations sociales de suivre leur cours ordinaire. Les contrats entre les citoyens doivent être sous le patronage de cette justice. Par exemple, les achats et les ventes :

A-t-il employé une balance fausse?
A-t-il pris de l'argent non légitime, refusé de l'argent légitime?

Ce qui suit a reçu jusqu'ici une interprétation fautive. On a traduit la ligne 44 par :

A-t-il déshérité un fils légitime, légitimé un fils illégitime?

Mais il ne s'agit plus des devoirs de la famille. Les lignes 45 et 46 sont consacrées aux fautes par la violation des termes, des koudourrous. Or généralement, dans notre texte, les fautes ont été classées par groupes de trois. La ligne 44 doit donc contenir, elle aussi, une allusion au déplacement des bornes-limites. Le mot *aplu* qu'on a interprété par « fils » a précisément aussi le sens de « borne » et est synonyme de *kudurru*[66]. On traduira ainsi les lignes 44-46 :

A-t-il déplacé la borne juste, a-t-il placé une borne fausse?
A-t-il installé un koudourrou faux, non installé un koudourrou juste?
A-t-il enlevé une limite, une frontière, un koudourrou?

La justice impose le respect des biens immobiliers du voisin. A plus forte raison, sa demeure, sa femme, sa vie seront-elles inviolables :

A-t-il pénétré dans la maison de son prochain,
S'est-il approché de la femme de son prochain,
A-t-il versé le sang de son prochain?

Les institutions sociales, famille, hiérarchie, rien n'échappe à l'œil scrutateur des dieux et de la loi morale :

A-t-il dérobé le vêtement de son prochain?
N'a-t-il pas délivré l'homme libre dans sa détresse?
A-t-il chassé l'homme bon de sa famille,
A-t-il dispersé une famille réunie,
S'est-il révolté contre un préfet?

Paroles et actes, cela ne suffit pas encore. La justice doit être au fond du cœur :

Sa bouche était-elle juste, mais son cœur faux?
Sa bouche (disait-elle) ceci, son cœur (pensait-il) cela?

Suivent alors des phrases générales sur la justice qui s'impose à tout homme et que le patient a pu ne pas observer, en poursuivant, dépouillant, maltraitant son prochain. Le tout se résume en trois vers :

A-t-il marché à la suite du mal,
A-t-il franchi les frontières de la justice,
A-t-il fait ce qui n'est pas beau?

L'énumération s'achève par un retour sur les fautes commises à l'égard des dieux.

Nous avons insisté sur ce texte si intéressant. Il est clair, en effet, que la mention de toutes ces fautes suppose à sa base l'idée de devoirs à remplir et nous avons ainsi sous les yeux, en prenant la contradictoire de la proposition énoncée, les véritables commandements qui règlent la conduite du Babylonien et de l'Assyrien dans le cours de son existence. La morale est, comme on a pu le constater, très élevée et repose sur les principes de justice, qui se retrouvent dans les civilisations arrivées à un haut degré de perfectionnement. Hammourabi était donc l'interprète de ce qu'on pourrait appeler la conscience générale, quand il codifiait, avec une si haute pénétration et un si grand souci du détail, ces lois que la pierre nous a léguées après quatre mille ans et qui nous apparaissent comme l'une des plus belles attestations de cet instinct de justice déposé par Dieu au cœur de l'humanité. Ce n'est pas ici le lieu de reprendre par le menu les dispositions de ce code, pour en montrer l'équité

fondamentale. En l'éditant, le P. Scheil pouvait écrire qu'il y avait là « un chef-d'œuvre d'ordre moral et politique qui fait plus honneur à Hammourabi que tout son génie militaire [67] », et, en le commentant, le P. Lagrange déclarait que « ce droit se présente à nous comme un vigoureux effort de la raison pour réaliser la justice. Il est en avance de beaucoup sur le droit étroit, sacerdotal et formaliste, de Rome, qui n'atteindra à cette hauteur d'humanité que sous les Antonins [68] ».

Devoirs de l'homme envers soi-même. — Après les devoirs de l'homme envers les dieux et envers le prochain, il resterait à étudier les devoirs de l'homme envers sa propre personne. Ici les textes sont silencieux. On trouve cependant des préceptes intéressants, comme les suivants qui recommandent une certaine tempérance dans le langage [69] :

> N'ouvre pas ta bouche toute grande et garde ta lèvre :
> Au moment de ta colère ne dis pas un mot;
> Tu parles sur le moment, tu réfléchis ensuite
> Et, dans le silence, tu te morfonds!

Ce sont plutôt des maximes de conduite, destinées à éviter les conséquences de l'action, que des préceptes de morale supérieure, destinés à réformer les mœurs.

Nous possédons peu de renseignements sur la vie intime des Babyloniens et des Assyriens. On sait la triste réputation que leur a faite Hérodote, au point de vue de la continence [70]. S'il faut en croire le vieil historien, la religion aurait abrité les pires excès, puisque c'est dans le temple de Mylitta que toute jeune fille devait faire le sacrifice de sa virginité. Ce que les textes nous ont conservé du culte d'Ištar, à

Érech, suppose bien que les adorateurs de la déesse crurent l'honorer par des pratiques impures [71]. La loi de Hammourabi tolère la prostitution dans les temples. Pour les unions contre nature, M. Meissner a remarqué, d'après l'étude des présages, que le fait devait se présenter assez fréquemment dans la vie courante [72]. En un cas même on a poussé l'immoralité jusqu'à considérer la chose comme un présage heureux [73]. Mais, en général, ce sont des présages sinistres pour celui qui s'est laissé aller à cette faute et qui encourt par là une punition divine.

Le mariage est, pour le Babylonien et l'Assyrien, une chose sacrée. Les lois le protégeaient : les adultères, pris en flagrant délit, sont jetés à l'eau, à moins que le mari ne pardonne [74]. Le viol est puni de mort [75]. L'inceste du père avec sa fille motive l'expulsion du père [76]; si c'est une mère avec son fils, on brûle les coupables [77]. On voit que c'est toujours la justice qui préside à la loi, et surtout la justice sociale. Il était difficile pour l'homme de comprendre qu'il avait des devoirs envers lui-même, commandés par la dignité personnelle et les lois de la nature.

Le péché. — Maintenant que nous possédons une idée assez complète de ce que fut la loi morale pour la religion assyro-babylonienne, il nous sera facile de comprendre ce que fut le péché. La loi vient des dieux, la justice descend du ciel, les devoirs sont imposés par les préceptes divins : le péché sera la transgression de la loi, la violation de la justice, l'oubli du précepte. Nous savons déjà que les péchés se partageront en deux grandes catégories : les péchés contre les dieux et les péchés contre les hommes. Les premiers sont ceux qui s'attaquent au précepte reli-

gieux, si fortement accentué par les textes, les seconds seront ceux qui s'attaquent à la loi de justice. Pour signifier le péché en général on employait le mot *ḫîṭu* ou *ḫiṭîtu* ; le verbe était *ḫaṭû* « pécher », dont la racine חטא se retrouve dans les autres langues sémitiques. Ce qu'il y a de très intéressant à constater, c'est que le mot *ḫiṭu* s'emploie dans les textes historiques pour signifier la rébellion contre l'autorité du roi, et le mot *bêl ḫiṭi* « pécheur » est synonyme de rebelle. On peut en déduire que le péché apparaissait comme « une révolte », ce qui n'est pas pour nous étonner, puisque, par son péché, l'homme se révoltait contre la loi divine ou contre la loi humaine, venue d'en-haut. Cette même idée est exprimée par *annu*, dont *arnu* est une dissimilation : le sens de la racine, attesté par *anantu* « révolte », est bien encore « se révolter », et *annu* « péché » est primitivement la révolte contre la loi. Quant à *qillatu*, qui est un synonyme de *ḫîṭu* et de *annu*, son sens étymologique est probablement « malédiction ». Le péché était une malédiction contre les dieux.

Le péché irrite les dieux. — Se soustraire aux préceptes divins, c'est se révolter contre l'autorité divine, c'est pécher. Il y aura autant de sortes de péchés qu'il y a de préceptes. Le livre de la loi morale, tel que nous l'avons déterminé, est en même temps le répertoire où sont cataloguées les fautes. Mais il est clair que le péché, qui entre ainsi en conflit avec la loi voulue par les dieux, ne peut être bien vu de ceux-ci. La théologie assyro-babylonienne a reconnu que le péché *irrite* la divinité. M. Morgenstern a formulé le principe suivant : « C'est un des principes fondamentaux de la religion babylonienne, sinon de toutes les religions primitives : tout ce qui excite la colère

des dieux est péché[78]. » Nous dirons plus justement : « Tout ce qui est péché excite la colère des dieux. » Si, en effet, M. Morgenstern définit le péché par « ce qui excite la colère des dieux », c'est que, dans sa pensée, les dieux ne peuvent être offensés que par un manquement au rituel. Ainsi il identifiera le péché avec une faute quelconque dans l'observation des cérémonies légales. Pour nous, le péché est plus que cela : c'est un manquement à cette loi morale, qui devait régler les rapports entre les hommes et les dieux, comme entre les hommes et leurs frères. Et, parce que cette loi morale est imposée par les dieux, sa violation constitue une offense vis-à-vis de la divinité qui, par le fait même, s'irrite contre le coupable. L'irritation du dieu ou de la déesse ne constitue pas l'essence du péché, elle en est une conséquence. Aussi, quand on veut attirer la colère des dieux sur le coupable, on demande « que les grands dieux... le regardent de leur face irritée », ou bien « que le dieu et le roi le regardent avec irritation[79] ». Nous savons déjà que, quand une ville avait été vaincue et avait perdu ses dieux, on attribuait la défaite à l'irritation du dieu de la cité. Que si le dieu restait loin de son peuple, c'était par suite de son courroux contre lui[80]. Asaraddon explique bien comment la chute de Babylone a été occasionnée par la colère de Mardouk. Ce qui avait irrité le dieu, c'était une offense personnelle, car les Babyloniens avaient envoyé aux Élamites les richesses de leurs temples[81]. Nabonide sait bien, lui aussi, que l'invasion de Ḫarran, la ville de Sin, est due à l'irritation du dieu[82]. Mais, à côté de ces cas où le dieu a été personnellement offensé, il existe toute une série de textes où le péché, quel qu'il soit, suffit à irriter la divinité. Ce rapport entre le péché d'une part, et la

colère des dieux de l'autre, est bien mis en relief dans cette adresse à Nin-ib[83] :

Celui qui a un péché, tu délies son péché ;
Celui contre lequel son dieu est irrité, tu apaises (le dieu) promptement.

Le parallélisme entre les deux vers montre que « pécher » et « encourir la colère du dieu » sont deux expressions corrélatives. Dans l'un des plus beaux psaumes de pénitence, lorsque l'orant a reconnu ses fautes, il s'écrie[84] :

Le Seigneur m'a regardé défavorablement, dans le courroux de son cœur;
Le dieu m'a frappé comme un ennemi, dans le courroux de son cœur ;
La déesse s'est irritée contre moi, elle m'a rendu semblable à un malade.

Conséquences du péché. — Le péché fait naître le courroux divin, et c'est spécialement le dieu de l'homme, la déesse de l'homme qui sont irrités. De là l'expression courante : « mon dieu irrité », « ma déesse irritée ». Le dieu et la déesse de l'homme avaient pour mission de le protéger et de le garder. Dans leur irritation, ils se détournent de lui. Qu'arrive-t-il? Les puissances hostiles : esprits mauvais, maladies du corps, angoisses de l'âme se précipitent sur le coupable et se chargent de lui faire regretter sa faute. De là cette connexion étroite qui existe entre le péché et la maladie ou la douleur. Nous avons vu comment, en présence d'un malheureux, le prêtre énumérait toutes les fautes qu'il aurait pu commettre et qui lui auraient attiré sa misère[85]. Le péché figurait parmi les *mâmîtu*, c'est-à-dire « les charmes » par lesquels

l'homme se trouvait lié. Voici comment le prêtre présente son client à la divinité [86] :

Maladie, langueur, affaiblissement, souffrance,
Se sont répandus sur lui : plainte et soupir !
Oppression, angoisse, effroi, tremblement
Ont pourchassé et déchiré ses désirs :
« Je suis pécheur et c'est pourquoi je suis malade ! »
gémit-il devant toi !

Ainsi les nombreuses imprécations qui, à la fin des koudourrous, souhaitent les maladies les plus terribles et les plus incurables à quiconque viole les conventions écrites sur la stèle ou détruit le document lui-même, ces imprécations ne font que sanctionner l'idée courante que la maladie est un effet du péché. Et non seulement le dieu laissait à la maladie, à l'esprit mauvais, le loisir de faire son œuvre, mais lui-même lançait le mal sur le corps et dans la conscience du coupable. Un mot nous montre ces diverses associations d'idées, c'est le mot *šêrtu*, si bien analysé par Jensen, dans ses *Mythen und Epen* (p. 340 s.). On l'emploie pour exprimer d'abord « la colère » du dieu ; en même temps le mot *šêrtu* s'applique à ce qui cause la colère du dieu, à savoir « le péché » ; enfin, « car il n'y a pas de colère divine sans châtiment », le même mot représente « le châtiment ». Péché de l'homme, colère du dieu, châtiment infligé par le dieu à l'homme et consistant spécialement dans la maladie, telle est la formule de la théologie morale chez les Assyriens et les Babyloniens. Les dieux n'attendent pas la mort pour rétablir l'équilibre entre le bien et le mal par la punition du pécheur. Sont malheureux après la mort ceux qui n'ont personne pour soutenir et prolonger leur existence d'outre-tombe [87]. Le péché est puni dès cette vie par l'abandon ou l'anathème des dieux. C'est la

morale des amis de Job, qui cherchent pour quelle faute le saint homme a été éprouvé. Déjà dans le « juste souffrant » s'élève une protestation contre ces idées trop étroites [88]. Nous avons vu comment le patient se plaint d'être traité comme s'il était un pécheur, alors qu'il a toujours rempli ses devoirs envers son dieu et son roi. La maladie n'est plus forcément l'indice d'une conscience mauvaise.

Remèdes au péché. — L'homme a péché. Il a, par le fait même, excité la colère de son dieu et de sa déesse; il est exposé à toutes les conséquences de ce courroux divin. Le grand moyen de se dérober à cette sanction, c'est la prière. Comme nous l'avons vu plus haut [89] :

La prière délivre du péché.

Mais puisqu'il s'agit d'un être qui souffre, la prière revêtira la forme spéciale de la lamentation. Il existe toute une littérature à laquelle on a donné le nom de « psaumes de pénitence » et qui contient les prières et les plaintes par lesquelles le coupable obtient le pardon de ses péchés. C'est le *šigû*, qu'on remplace quelquefois par l'idéogramme *èr-šà-ku-mal*, qui signifie « plainte pour l'apaisement du cœur ». Il s'agit, en effet, d'apaiser le cœur de la divinité offensée par le péché. C'est Ašourbanipal qui le déclare [90] : « Leurs dieux irrités, leurs déesses courroucées, je les apaisai par la plainte et la lamentation. » Ces « plaintes pour l'apaisement du cœur » étaient destinées à être récitées spécialement devant telle ou telle divinité. C'était donc, en même temps, un gémissement et une prière. On possède un de ces textes qui porte le titre de « lamentation de 65 lignes, pour n'importe quel dieu [91] ». C'est là qu'on trouve le type des psaumes

de pénitence babyloniens. Deux motifs y prédominent : l'aveu du péché et la colère du dieu. Le pénitent doit reconnaître sa faute [92] :

Seigneur, mes péchés sont nombreux, mes fautes sont graves ;
Mon dieu, mes péchés sont nombreux, mes fautes sont graves ;
Ma déesse, mes péchés sont nombreux, mes fautes sont graves.
O dieu que je connais ou que je ne connais pas, mes péchés sont nombreux, mes fautes sont graves ;
O déesse que je connais ou que je ne connais pas, mes péchés sont nombreux, mes fautes sont graves !

Même les péchés inconnus ou oubliés n'échappent pas à l'aveu [93] :

Le péché que j'ai commis, je ne le connais pas ;
La faute que j'ai commise, je ne la connais pas !

Dans un psaume dialogué, le pénitent s'écrie [94] :

Je vais parler de mon action, mon action dont il ne faut pas parler ;
Je vais redire ma parole, ma parole qu'il ne faut pas redire !
Je vais parler de mon action, mon action dont il ne faut pas parler ;
Je vais redire ma parole, ma parole qu'il ne faut pas redire !

Ainsi le pénitent convient de sa faute et, comme nous l'avons vu, il sait que sa faute a suscité la colère du dieu ou de la déesse. Son plus vif désir sera donc d'apaiser cette colère. Le psaume qui servait de type aux autres commence par cette strophe [95] :

Que la colère s'apaise dans le cœur du Seigneur !
Le dieu que je connais ou que je ne connais pas, qu'il s'apaise !

La déesse que je connais ou que je ne connais pas, qu'elle s'apaise!
Le dieu que je connais ou que je ne connais pas, qu'il s'apaise!
La déesse que je connais ou que je ne connais pas, qu'elle s'apaise!

La strophe suivante revient sur le même thème :

Que le cœur de mon dieu s'apaise,
Que le cœur de ma déesse s'apaise,
Que mon dieu, que ma déesse s'apaise!
Le dieu qui est irrité contre moi, qu'il s'apaise;
La déesse qui est irritée contre moi, qu'elle s'apaise!

Que si le pénitent s'adresse directement à un dieu ou à une déesse, il implore son pardon, en conjurant le dieu ou la déesse de calmer son courroux. Ainsi dans un hymne à Ištar [96] :

O Irnini, lion terrible, que ton cœur s'apaise!
Buffle irrité, que ton âme s'adoucisse!
Que tes yeux bienveillants soient sur moi,
De ton visage brillant regarde-moi avec fidélité!

Ou bien on supplie le dieu ou la déesse de se faire l'intermédiaire du pénitent auprès de la divinité offensée. Dans le même hymne à Ištar [97] :

Parle et que, à ta parole, le dieu irrité devienne favorable!
Que la déesse qui est en colère fasse grâce!

Dans un psaume à Ištar, on invoque les autres dieux en même temps que la déesse [98] :

Que ton cœur soit en repos! Que ton âme s'adoucisse!
Que le Seigneur Anou, le grand, calme ton cœur!
Que le Seigneur Bêl, la grande montagne, adoucisse ton âme!

M. Schrank qui a consacré une étude spéciale à ces textes par lesquels le pécheur cherche à rentrer en

grâce auprès de son dieu, a reconnu que souvent on recourait à la forme des litanies, en répétant, au début des vers, les mots *aḫulap* ou *adi mati* « jusques à quand [99] ». Mais *aḫulap* avec un complément nominal ou avec un suffixe avait aussi le sens de « parole de délivrance » et simplement « délivrance », si bien que ces textes sont vraiment les cris de l'âme qui veut se délivrer du péché et de ses suites. L'hymne à Ištar que nous avons déjà cité fournit des exemples de ce procédé [100] :

Ta parole de délivrance, ô dame des cieux et de la terre, bergère des gens faibles !
Ta parole de délivrance, ô dame de l'Ê-an-na, le (temple) saint, le magasin pur !
Ta parole de délivrance, ô Bêlit, toi dont les pieds ne se fatiguent pas, dont les genoux courent !
Ta parole de délivrance, ô dame de la bataille, de tous les combats !

Plus loin, l'orant énumère les calamités dont il attend sa délivrance : elles ont pour principe l'irritation de la déesse [101] :

Dis ma délivrance et que ton cœur s'apaise !
Délivrance de mon corps affligé, qui est plein de troubles et de désordres !
Délivrance de mon cœur souffrant, qui est plein de pleurs et de soupirs !
Délivrance de mes tristes présages, troublés et confus !
Délivrance de ma maison angoissée, qui profère des plaintes !
Délivrance de mon âme, qui est saturée de pleurs et de soupirs !

Après avoir ainsi reconnu sa faute, cherché à apaiser son dieu, imploré la délivrance de ses maux, le pécheur témoignait sa confiance envers la divinité

par l'hymne de louange et de reconnaissance. Par exemple à la fin de l'hymne à Ištar [102] :

Que ceux qui me voient dans la rue magnifient ton nom !
Et moi près des humains je glorifierai ta divinité et ta force !
Ištar est élevée ! Ištar est reine !
Bêlit est élevée ! Bêlit est reine !
Irnini, la vaillante fille de Sin, n'a pas de rival !

Rites expiatoires. — Il était naturel, pour le pénitent, d'accompagner sa prière d'actes extérieurs d'humilité et de soumission à la divinité [103]. Il y avait le *labân appi* « aplatissement de la face », c'est-à-dire la prostration. Puis on prescrivait au pénitent de s'agenouiller plusieurs fois devant les dieux. Un escabeau spécial, le *kiḫullû*, servait à cette cérémonie. Le pénitent s'enveloppait, d'ailleurs, d'un vêtement de deuil, qui attestait son repentir. Un texte nous représente la cérémonie [104] : « (Le malade) revêtira l'habit de deuil, il se frappera les flancs, il se tournera sept fois à droite et sept fois à gauche. Il se prosternera sur l'escabeau et dira : Ištar, sur l'escabeau, je me prosterne devant toi ! » Il existait donc tout un rituel pour la rémission du péché et la libération de la maladie. Les prescriptions étaient codifiées dans une série de textes qu'on appelait *namburbû*. M. Schrank [105] a analysé avec beaucoup de pénétration le contenu de ces textes et en a reconnu le double caractère prophylactique et thérapeutique. C'était en tant que thérapeutiques, qu'ils intervenaient dans la guérison du péché, car le péché atteint l'homme comme une véritable maladie et doit être chassé par les rites libérateurs. Mais il est difficile de savoir en quoi ces rites se distinguaient de ceux employés pour la guérison de la maladie, l'expulsion des démons,

etc. L'exorcisme se joignait à la prière. La purification par l'eau, le frottement à l'aide de certains onguents, tous ces usages qui appartiennent plus à la magie qu'à la religion, étaient destinés à enlever la tare *matérielle* produite par le péché. Alors la libération solennelle rentrait dans les attributions de l'incantateur, l'*âšipu*, que nous verrons à l'œuvre dans l'étude du sacerdoce.

Conclusion. — Nous avons suivi pas à pas la doctrine morale des Babyloniens et des Assyriens. Loin d'être séparée de la religion, c'est en elle qu'elle prend sa source, puisque la religion commande non seulement les devoirs envers la divinité, mais encore les devoirs envers les hommes. Le détail de ces devoirs a été assez facile à discerner, grâce aux catalogues de fautes ou aux listes de préceptes qui nous ont été conservés. La notion du péché, corrélative de celle de la loi morale, était bien celle d'une offense personnelle à la divinité, qui entraînait l'irritation du dieu et le châtiment du coupable. Se libérer de la faute, c'était apaiser le cœur du dieu et se dérober à la douleur, à la maladie, qui avaient frappé le pécheur. Lamentation, prière fervente, rites sacrés, tout devait être mis en œuvre pour replacer le pénitent dans son état normal. Alors il recouvrait véritablement, suivant les expressions employées dans les textes, la vie, la paix et la lumière. Il redevenait « le fils de son dieu » : il pouvait chanter ses louanges et ses bienfaits.

NOTES SUR LA SEPTIÈME LEÇON

1. Cité dans Le Roy, *La religion des primitifs*, p. 210 s.
2. *Ibid.*, p. 214.
3. *ÉRS.*, p. 7.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *The doctrine of sin in the babylonian religion* (*MDVG.*, X, 1905, p. 75 ss.).
7. *Op. laud.*, p. 1.
8. *Ibid.*, p. 2.
9. Sup., p. 195 s.
10. Sup., p. 203.
11. Sup., p. 202.
12. Inscription de *East-India-House*, I, 37 ss.
13. Inscription des fastes, l. 122.
14. Inscription des prismes A et C, II, 45.
15. Cylindre de Rassam, VI, 70 ss.
16. Cylindre, l. 17.
17. Thompson, *The reports of the magicians and astrologers of Nineveh and Babylon*, n° 257.
18. Lehmann, *Šamaššumukîn*, taf. XXXIII, l. 13 : *ki-i la pa-li-iḫ ili ú (ilu) Ištar ana-ku ip-ša-k[u]*. Cf. notre *Choix de textes...*, p. 363, l. 68.
19. Dans notre *Choix de textes...*, p. 373 ss.
20. *Šurpu II*, 34.
21. K. 7897, recto, l. 12 ss. (Macmillan, *Some cuneiform tablets bearing on the religion of Babylonia and Assyria*, n° II. Dans *BA.*, V, p. 557 ss. et p. 622), à compléter par K. 3364 (*Cuneiform texts...*, XIII, pl. 30, l. 11 ss.). Nous lisons *bi-šat* à la l. 17.
22. Cylindre, VII, 51 ss.
23. N° 71, l. 3 (Budge et King, *The annals of the kings of Assyria*, p. 160).
24. (*ilu*) *Ašur-mulabbir-palê-šarri-êpeši-šu-nâṣir-ummânâtišu*, cylindre, l. 71.
25. Inscription de *East-India-House*, X, 6 s.
26. *Nabium-kudurri-uṣur-liblut lulabbir zânin É-sag-il* (85, 4-30, 1, III, 28 s. *KB.*, III, 2, p. 30-31).
27. *ÉRS.*, p. 7.
28. Dans Le Roy, *La religion des primitifs*, p. 200.
29. Sup., p. 195 s.
30. Cylindre de Rassam, IV, 66 ss.; cyl. B, VI, 74 ss. (*KB.*, II, p. 257).
31. Sup., p. 169 s.
32. Dans notre *Choix de textes...*, p. 375.
33. Cité dans Le Roy, *La religion des primitifs*, p. 210.

34. *Op. laud.*, p. 205 s.
35. Sup., p. 154.
36. Sup., p. 154.
37. *Ḫattu išartu*, cf. Delitzsch, *HW.*, p. 312. Pour l'origine divine du sceptre, sup., p. 160 s.
38. *Šar mêšarim*, code, verso, XXIV, 77; XXV, 96; XXVI, 13.
39. Code, verso, XXV, 95 ss.
40. Code, verso, XXIV, 84 ss.
41. Code, recto, V, 14 ss.
42. Cf. Pilter, *A Hammurabi text from Ashshurbanipal's library*, dans *Proceedings of the society of biblical archæology*, XXIX (1907), p. 155 ss.
43. Sup., p. 84.
44. Statue E, I, 7 (*ISA.*, p. 121).
45. *Ibid.*, IV, 3 ss.
46. Cylindre A, VIII, 6 ss. (*ISA.*, p. 144-145).
47. Cylindre A, XXVII, 14 s. (*ISA.*, p. 170-171).
48. *ISA.*, p. 296-297.
49. Inscription de Bournabouriaš, dans *KB.*, III, 1, p. 152-153.
50. Cf. notre *Choix de textes...*, p. 338, n. 33.
51. Sup., p. 82 s.
52. Ranke, *Early babylonian personal names*, p. 225.
53. Nom de l'aïeul de Téglath-phalasar I.
54. *Revue biblique*, 1903, p. 47.
55. Code, § 206.
56. Code, § 227.
57. Sup., p. 170.
58. Cylindre, V, 8 ss.
59. Cylindre de Rassam, IX, 60 ss.
60. *KB.*, II, p. 144-145, l. 17 ss.
61. Surtout dans *É-an-na-tûm*, Stèle des vautours, col. XVI, 11 ss. (*ISA.*, p. 28-29 ss.).
62. Cf. notre *Choix de textes...*, p. xxi.
63. *Dini din purussâ purus* (*passim* dans les séries *maqlû* et *šurpu*).
64. IV R^2, 28, n° 1.
65. Zimmern, *BBR.*, p. 2-3 ss. Nous suivons l'énumération de la tablette. L'ordre n'est pas toujours logique, mais nous n'avons pas voulu bouleverser le texte.
66. Cf. *aplu* parallèle à *kudurru*, dans V R, 55, l. 5, et cf. (*ilu*) *Nin-ib bêl apli šûmiu kudurri* dans le *kudurru* de Melišipak (Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, I, p. 109).
67. *Textes élamites-sémitiques*, II, p. 12.
68. *Revue biblique*, 1903, p. 50.
69. Dans K. 7897, recto, 10 ss. (*BA.*, V, p. 557 ss.).
70. Histoires, I, 99.
71. Sup., p. 86.
72. *Assyriologische Studien*, IV, p. 9 (*MDVG.*, XII, 1907, p. 151).
73. *Ibid.*, p. 11 s.
74. Code de Hammourabi, § 129.
75. *Ibid.*, § 130.
76. *Ibid.*, § 154.
77. *Ibid.*, § 157.

78. *The doctrine of sin in the babylonian religion*, p. 1.
79. Dans le koudourrou de Melišipak (Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, I, p. 108 s.); dans Nabuchodonosor I (V R, 59, l. 37 s.).
80. Sup., p. 140 s.
81. Inscription de la pierre noire, I, 16 ss.
82. Grand cylindre de Sippar, I, 11 ss.
83. King, *Babylonian magic and sorcery*, n° 2, l. 23 s.
84. Zimmern, *KAT.*^{3}, p. 611.
85. Sup., p. 226 ss.
86. Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl*, p. 26.
87. Sup., p. 39 ss.
88. Cf. notre *Choix de textes...*, p. 373 ss.
89. Sup., p. 217.
90. Cylindre, IV, 88 s.: *ilâni-šunu zinûti ištaráti-šunu šabsâti uniḫ ina takkalti u ÈR-ŠA-KU-MAL.*
91. IV R^2, pl. 10. Zimmern, *Babylonische Hymnen...*, p. 22.
92. Dans la l. 21 ss.
93. Ligne 11 s.
94. Zimmern, *Babylonische Hymnen...*, p. 25.
95. *Ibid.*, p. 22 s.
96. Dans notre *Choix de textes...*, p. 361.
97. *Ibid.*, p. 365.
98. *Ibid.*, p. 369.
99. *Babylonische Sühnriten...*, p. 50 ss.
100. Dans notre *Choix de textes...*, p. 359.
101. *Ibid.*, p. 361.
102. *Ibid.*, p. 365.
103. Les rites qui suivent ont été soigneusement étudiés par Schrank, dans l'ouvrage cité à la n. 99.
104. Dans K. 2001, IV, 17 ss. (Craig, *Assyrian and babylonian religious texts*, I, p. 17); cf. Zimmern, dans Schrank, *op. laud.*, p. 61, n. 1.
105. *Op. laud.*, p. 71 ss.

HUITIÈME LEÇON

LA PRIÈRE ET LE SACRIFICE

La prière et le sacrifice. — Prière et formule magique. — Nature de la prière. — Ce qu'on demande dans la prière. — Prière liturgique. — Prière pour les autres. — Prière publique. — Prière rythmée. — Qualités de l'orant. — Le dieu et la déesse intercesseurs. — Réponse des dieux.
Le sacrifice. — Le don. — Sacrifice alimentaire. — Sacrifice sanglant. — Substitution de la victime. — Occasions du sacrifice. — Conclusion.

La prière et le sacrifice. — La prière et le sacrifice, tels sont les deux pivots du culte dans toute religion. L'homme religieux reconnaît au-dessus de lui des êtres puissants et bons : par la prière et le sacrifice il obtient leurs bienfaits et leur témoigne sa reconnaissance, il exalte leur grandeur et apaise leur colère, il crée entre lui et la divinité une relation spéciale qui doit le rapprocher de l'idéal et du bonheur. La prière et le sacrifice s'adressent essentiellement aux dieux. On commande aux morts et aux esprits mauvais, on ne les prie pas. On fait l'aumône aux morts et aux esprits mauvais, on les prend par la famine, on ne leur sacrifie pas. Sacrifice et prière dans la religion assyro-babylonienne sont une manifestation de ces idées, déjà si élevées, que nous avons rencontrées concernant la nature des dieux et les rapports entre les dieux et les hommes.

Prière et formule magique. — Le dieu était un

être bon et bienfaisant. Créateur de l'homme, il n'abandonnait pas sa créature aux caprices du sort. Il veillait sur elle, la protégeait dans les difficultés, la comblait de ses dons. Irrité par son péché, il était prêt à le lui remettre, si elle revenait à lui avec repentir et humilité. La prière jaillissait tout naturellement de l'âme envers un être aussi bienveillant, et il n'y a aucune nécessité de faire de la prière l'évolution d'une formule magique. Ceux qui font de la religion l'épanouissement de la mythologie, et du culte la forme supérieure de la magie, ceux-là diront que la prière a remplacé la formule magique. M. Jastrow va plus loin. Après s'être attardé à l'étude des textes magiques, il conclut : « Des déductions qui précèdent, il est évident qu'il n'y avait qu'une courte distance entre les formules magiques et les hymnes et prières, et que le passage des unes aux autres n'impliquait nullement une modification ou une évolution des idées religieuses [1]. » M. Zimmern est beaucoup plus près de la vérité quand il accentue le contraste entre les deux genres de littérature [2]. Selon lui, la formule magique serait plutôt la part de l'élément sumérien, la prière la part de l'élément sémitique dans la religion assyro-babylonienne. Mais l'auteur reconnaît lui-même que cette dernière hypothèse est assez gratuite, et il ne la reprend pas dans sa petite brochure sur les hymnes et prières babyloniennes, parue en 1905 [3]. Ce qui a induit M. Jastrow en erreur et ce qui l'a porté à confondre prière et formule magique, c'est que, dans le rituel babylonien, les deux genres sont juxtaposés. Il s'agit, dans ce rituel, de délivrer le patient ou le pécheur du charme, de la maladie, du péché qui le lient. Le charme et la maladie peuvent provenir de quelque esprit mauvais qui hante le

corps de l'homme. Ce qui s'impose, c'est la formule conjuratoire. Que s'ils proviennent d'un envoûtement quelconque par un sorcier ou une sorcière, la magie sympathique détruira le charme lui-même ou l'auteur du charme. Que si la colère du dieu, ou le péché qui la provoque, a été la cause directe ou permissive de la maladie et du charme, la prière interviendra pour apaiser le courroux divin, comme nous l'avons vu dans la leçon précédente. Et cette prière pourra intervenir aussi pour appeler le secours des dieux contre le démon malfaisant ou la personne malfaisante, qui ont occasionné le charme dont souffre le malade. Ainsi la prière s'unit à la formule magique, elle la rend plus efficace, elle l'allonge et la transforme, mais elle n'est pas l'aboutissant de cette formule. Elle constitue un genre distinct dans la littérature religieuse, parce qu'elle naît d'un sentiment différent : celui de la puissance et de la bonté divines, tandis que la formule magique suppose la crainte des puissances malfaisantes, disséminées dans le monde, et de la méchanceté des hommes. La prière est un élan de l'âme vers les dieux, la formule magique une arme contre les démons. Les deux genres se compénètrent sans se confondre, et c'est au premier que nous consacrerons une partie de cette leçon.

Nature de la prière. — L'étymologie est souvent la voie la plus sûre pour atteindre l'idée que Babyloniens et Assyriens se sont faite, primitivement, de tel ou tel objet. L'un des mots les plus ordinaires pour signifier « prière » est *ikribu* qui se rattache à *karâbu* « rendre hommage », et exprime simplement l'hommage rendu aux dieux par la prière. L'idéogramme de ce nom est extrêmement intéressant [4], car il représente « la main » portée à « la bouche »,

de sorte que le geste de l'orant aurait consisté primitivement à porter la main à la bouche, pour prier les dieux. Que l'on veuille bien regarder les plus anciennes représentations de l'homme en prière devant la divinité, le geste invariable consiste à élever la main droite jusqu'à la hauteur de la bouche, et cela non seulement sur les cylindres de Lagaš et d'Our, mais encore sur le relief qui surmonte le code de Hammourabi. Le geste sera le même dans le cas où l'artiste représentera un dieu ou une déesse jouant le rôle d'intercesseur.

Il est clair, d'après l'idéogramme, que primitivement la main s'appliquait contre la bouche. C'était le geste de l'adoration respectueuse, tel qu'il se retrouvera chez les Latins, où *adorare* venait de *ad os*. Dans la caricature des catacombes qui place Anaximène en adoration devant son dieu, l'adorateur applique la main sur sa bouche. Un autre geste de la prière était « l'élévation des mains », si bien que *niš qâtê* « élévation des mains » était un mot fréquemment employé pour signifier la prière. On voit dans les anciens cylindres la déesse orante élevant les deux mains vers la divinité auprès de laquelle elle sert d'intermédiaire [5]. Chez les Égyptiens, l'hiéroglyphe employé pour « prier » était l'homme aux deux mains élevées vers le ciel. N'est-ce pas l'attitude naturelle à quiconque demande une faveur ou implore un bienfait? L'homme tend la main, comme le mendiant, vers ceux qui peuvent et veulent le combler de leurs dons. De là encore l'emploi de *šukennu, šukênu*, littéralement « posture humiliante », pour signifier « la prière » : l'homme est un *muškénu* (arabe *meskîn*), c'est-à-dire « un humilié, un pauvre », en présence des dieux.

Il est difficile de discerner quel était le concept primitif à la base des mots *sullû* et *suppû*, qui sont les termes généraux pour signifier « prier »; quant à *utnennu*, son sens originaire était « se rendre favorable » telle ou telle divinité. C'est au même thème qu'appartient *unninnu* « prière ». On voit que l'idée prédominante dans la prière est la demande. Prier, c'est demander quelque chose. On prie pour obtenir une faveur ou pour être délivré d'un mal, et des Babyloniens est vrai ce que dit Mgr Le Roy des primitifs : « Chez eux, la prière est essentiellement une demande. » Même quand on exalte la divinité, c'est afin de se la rendre propice et de lui faire accueillir plus favorablement la demande qu'on tient en réserve. Quand on déplore ses péchés, c'est pour demander la délivrance des maux qui en sont la conséquence.

Ce qu'on demande dans la prière. — Il est difficile de classer les prières babyloniennes en catégories. Ce qui distingue une prière d'une autre, c'est naturellement l'objet de la demande. Il suffit d'ouvrir les recueils de prières encore en usage. On les verra rangées par ordre, suivant qu'on réclame tel bien spirituel ou temporel. Cette spécialisation n'était pas le fait des Babyloniens ou des Assyriens. M. King, qui a édité et étudié un grand nombre des prières appelées *niš qâti* « élévation de la main », remarque justement que, mises à part celles qui ont pour but d'écarter les malheurs consécutifs à une éclipse de lune, ces prières formulent les demandes en termes vagues et généraux[6].

Un meilleur principe de division serait de partager les prières en prières privées et en prières liturgiques. Les premières ne sont pas assujetties à

telle forme déterminée; elles ont un caractère plus spontané que les secondes qui, composées par les prêtres dans les temples, sont soigneusement rédigées en un style spécial et prononcées sur un mètre particulier. Nous rangerions volontiers dans la première catégorie les prières prononcées par les rois dans certaines circonstances. Il ne s'agit pas là, en effet, de formules toutes faites qui peuvent être récitées par n'importe qui. Ce sont des paroles qui ont été dites dans une solennité ou à l'occasion de quelque événement. La convention y a une certaine part, mais la diversité des rédactions nous est un garant qu'on ne calquait pas un modèle uniforme. C'est surtout après l'érection d'un temple ou la construction de quelque monument en l'honneur de la divinité, que le roi élève la voix pour implorer le ciel. Généralement, ce sera au dieu ou à la déesse dédicataires du temple ou du monument qu'il s'adressera. Nous avons vu comment *Gù-de-a* gravait une invocation sur ses statues et y demandait spécialement une longue vie[7]. La statue, qui demeurait sans cesse devant la divinité dans le temple, répétait incessamment le même vœu, la même prière. A propos d'un songe qui lui est survenu, le patési s'adresse successivement au dieu *Nin-gir-su*, à la déesse *Gà-tum-dug*, à la déesse *Ninâ*[8]. Il cherche l'interprétation du songe et mêle à sa demande la louange de la divinité à laquelle il s'adresse. C'est ce même mélange de louange et de demande qui reparaît dans sa prière à *Nin-gir-su* pour obtenir le signe qui doit permettre la construction du temple ou pour acquérir le droit d'introduire dans ce temple le dieu lui-même et sa parèdre *Ba-ú*[9]. La dédicace du vase de *Lugal-zag-gi-si*, l'ancien roi d'Érech, est ainsi conçue[10] : « Que le dieu En-lil, le roi des con-

trées, prononce ma prière à Anou son père aimé : qu'il ajoute de la vie à ma vie ; qu'il fasse s'étendre les contrées en sécurité ; qu'il m'octroie largement des soldats (aussi) nombreux que l'herbe ; qu'il prenne soin des étables célestes ; qu'il regarde le pays avec bienveillance ; que (les dieux) ne changent pas le bon destin qu'ils m'ont fixé ; que je sois toujours le pasteur qui se tient à la tête ! » Longue vie, heureuse destinée, pouvoir durable, pays prospère, armée nombreuse, tels sont les biens que réclame le monarque. Guère plus élevées les aspirations d'Arad-Sin, roi d'Our et de Larsa[11] : « Je priai humblement pour élargir Our, pour avoir un nom illustre. » En récompense de sa restauration du culte de Mardouk et de Ṣarpanit, Agoum-kakrime demande de longs jours, des années durables, un gouvernement prospère, d'heureuses moissons[12], etc. Il achève en priant chaque dieu de lui accorder sa spécialité :

Que Anou et Antoum le bénissent dans les cieux !
Que Bêl et Bêlit lui fixent, dans l'*É-kur*, un destin de vie !
Que Êa et Dam-ki-na, qui habitent le vaste apsou, lui accordent une vie de nombreux jours !
Que la déesse sublime, la dame des vastes contrées, rende parfait son sort(?) !
Que Sin, le luminaire des cieux, renouvelle jusqu'à des jours lointains la postérité royale !
Que le seigneur Šamaš, seigneur des cieux et de la terre, fixe pour les jours à venir le fondement du trône !

Jusqu'ici la demande est restée bornée aux biens matériels : longue vie, abondante postérité, dynastie durable. Dans les deux dernières invocations, le monarque unira la sagesse à l'abondance des biens :

Que Êa, le seigneur de la source, lui accorde une sagesse parfaite !

Que Mardouk, qui aime son gouvernement, le seigneur de la source, lui accorde sa pleine abondance!

Téglath-phalasar I implore les dieux Anou et Adad, auxquels il a élevé un temple[13] : « Puissent les dieux Anou et Adad se tourner vers moi avec fidélité : qu'ils aiment l'élévation de ma main et qu'ils entendent la ferveur de mes prières! Qu'ils accordent à mon gouvernement d'abondantes pluies, des années de richesse et de prospérité! Qu'ils me ramènent sain et sauf du combat et de la mêlée! L'ensemble des régions qui me sont hostiles, des régions, des princes et des rois qui sont mes adversaires, qu'ils les soumettent à mes pieds! Qu'ils accordent une bénédiction favorable à moi et à ma postérité sacerdotale! Qu'ils établissent solidement, comme une montagne, à jamais, mon sacerdoce en présence d'Ašour et de leur divinité! » Malgré la préoccupation des biens matériels, l'idée religieuse d'un sacerdoce à exercer, soit par lui-même, soit par ses descendants, rend moins vulgaire cette prière de Téglath-phalasar I. Par contre, Sargon prie simplement le dieu Ašour « pour qu'il donne les biens de la vie et des jours nombreux, pour qu'il rende solide mon gouvernement[14] ». Asaraddon s'élève plus haut quand il s'exprime en ces termes[15] : « Que les dieux, qui me secourent, regardent avec joie mes œuvres pies! Que, de leur cœur stable, ils bénissent la royauté! Que ma postérité sacerdotale soit, comme le fondement de l'*É-sag-il* et de Babylone, durable jusqu'aux derniers jours! Que la royauté soit agréable au corps des gens comme la plante de vie, et puissé-je les faire paître dans la justice et le droit! » Suivent les demandes de longue vie, de nombreuse famille, de règne prospère, etc. En parlant des primitifs, Mgr Le Roy remarque

que [16] « non seulement on prie pour obtenir une faveur qui n'a rien de spirituel, pour éloigner un malheur présent ou redouté, mais encore pour satisfaire sa vengeance, s'emparer du bien d'autrui sans se faire prendre, tuer son ennemi ». Ašourbanipal n'est pas beaucoup plus digne, quand, apprenant que le roi des Lydiens, Gygès, cesse de lui apporter le tribut et s'unit au roi d'Égypte, il dit au dieu Ašour et à la déesse Ištar [17] : « Que devant son ennemi tombe son cadavre et qu'on emporte ses os! » De même, il implore Ištar d'Arbèle contre le roi d'Élam, *Te-umman*, et conjure la déesse de déchaîner sur son ennemi un ouragan, un vent mauvais, au fort de la mêlée [18]. Dans ses prières à Šamaš, à Êa, à Nin-maḫ, le roi demande pour lui-même et pour son frère, Šamaš-šouma-oukîn, de longs jours heureux et une abondante postérité [19].

Les rois de la dynastie néo-babylonienne qui furent de grands bâtisseurs de temples, nous ont laissé de nombreuses prières. Après l'achèvement de l'*É-temen-an-ki* « Maison du fondement des cieux et de la terre » à Babylone, Nabopolassar implore le dieu Mardouk [20] : « Mardouk, mon seigneur, regarde avec joie mes œuvres pies et, par ton ordre sublime qui ne change pas, puisse le travail de mes mains durer éternellement! De même que la maçonnerie de l'*É-temen-an-ki* est solide, rends solide pour toujours le fondement de mon trône. Jusqu'aux jours lointains, ô *É-temen-an-ki*, sois favorable au roi qui t'a rénové! Quand Mardouk, au milieu des cris de joie, habitera en toi, ô temple, tu rappelleras ma piété à Mardouk, mon seigneur! » Fonder une dynastie aussi durable que le sanctuaire, telle est la préoccupation de cette prière; vivre aussi longuement que le temple de Sip-

par, telle est la préoccupation de la prière à la déesse de Sippar[21] : « Moi, Nabopolassar, le roi qui veille à ton entretien, rends-moi solide à jamais comme la maçonnerie de Sippar et de Babylone : fais durer ma royauté jusqu'à des jours lointains ! » Longue vie, domination sur les ennemis, royaume paisible, postérité nombreuse, dynastie durable, ce sont les demandes qui reviennent à tout instant dans les prières formulées par Nabuchodonosor II devant toute divinité à laquelle il vient d'édifier un sanctuaire. Mais il a soin de mentionner aussi, dans sa grande inscription, la prière qu'il fit à Mardouk, au début de son règne[22]. Le souci de la piété envers les dieux est ici prédominant : « Seigneur éternel, maître de tout ce qui existe, au roi que tu aimes et dont tu mentionnes le nom fais arriver ce qui t'est agréable ! Garde-le dans la voie droite ! Moi, je suis le prince, ton favori, la créature de ta main : tu m'as créé et tu m'as confié la royauté sur la totalité des peuples ! O seigneur, selon ta grâce que tu fais déborder sur eux tous, donne-moi d'aimer ton pouvoir sublime et fais exister en mon cœur la crainte de ta divinité. Accorde-moi ce qui te plaît, car tu as fait ma vie ! » Dans sa prière à Šamaš, le dieu de la justice[23], le roi demandera, au milieu des biens temporels, « un sceptre juste, un pastorat agréable, un légitime bâton de commandement qui garde les peuples ». Si Nabonide restreint généralement sa prière aux biens du monde : la vie et le pouvoir pour lui et ses fils, nous possédons de lui une supplication au dieu Sin, dans laquelle il parle ainsi des gens attachés au service du temple[24] : « Place en leur cœur la crainte de ton auguste divinité pour qu'ils ne pèchent pas contre ton auguste divinité et que leur fondement soit solide comme les cieux ! » Puis il songe à lui-

même et à son fils : « Moi, Nabonide, roi de Babylone, délivre-moi du péché contre ton auguste divinité et accorde-moi comme faveur une vie de longs jours. Quant à Bêl-šarra-ouṣour (Balthasar), le fils aîné, issu de mon cœur, place en son cœur la crainte de ton auguste divinité! Qu'il ne commette pas de péché, qu'il soit saturé de la plénitude de vie! » La crainte des dieux éloigne le péché, l'éloignement du péché est une condition de vie, telle est l'idée à la base de cette triple demande de Nabonide pour les serviteurs du temple, pour lui-même et pour son fils. Nous retrouvons ici, dans la pratique, les préceptes que nous avions dégagés de notre étude de la loi morale.

Prière liturgique. — La prière des rois — et de son contenu nous pouvons inférer le contenu des prières du peuple — envisage donc généralement les biens temporels : vie, postérité, puissance. Le souci de la piété et de la justice y apparaît aussi, mais comme condition du bonheur et d'une longue vie. Si nous passons aux prières liturgiques, à celles qu'on conservait soigneusement dans les temples pour l'usage des prêtres ou des fidèles, nous y trouverons le même point de vue utilitaire[25]. Ces prières comportaient deux parties. La première était consacrée à la louange de la divinité à laquelle on s'adressait spécialement. On insistait sur les caractères distinctifs du dieu. De Šamaš on vantait la force et la justice, de Sin la paternité et la domination, d'Ištar la bonté ou l'ardeur guerrière, etc... On aimait à évoquer le souvenir de la cité ou du temple dont le dieu était roi, la déesse reine[26]. Et finalement on demandait à être délivré de la maladie ou du péché qui en était la cause, à recouvrer la santé et la vie. Le thème du dieu ou de la déesse irrités, qui, comme nous l'avons

vu, jouait un si grand rôle dans les idées religieuses des Babyloniens, intervenait comme conclusion de la plupart des prières liturgiques. Apaiser le dieu ou la déesse, tel était le grand souci. L'homme se tournait vers le ciel, le jour où il se sentait atteint par quelque malheur. Il ne comprenait pas que ce malheur pût être une épreuve envoyée par les dieux pour rendre sa foi plus profonde et sa confiance plus ferme. Maladie, souffrance, tristesse, deuil, c'était chaque fois un coup frappé par les dieux ou autorisé par eux, si bien que *qât-ili* « main de dieu » était presque synonyme de fléau ou de souffrance. La prière était le grand remède, car elle apaisait l'irritation divine et, par le fait même, faisait disparaître le mal dont on était accablé. C'est ce qui donne aux prières liturgiques une véritable monotonie. Si, en effet, la louange du dieu pouvait varier, la prière proprement dite, la demande, se mouvait dans un cercle extrêmement restreint et tournait presque invariablement au psaume de pénitence[27]. On ne songeait même pas à remercier le dieu du bienfait qu'il avait accordé. A peine si nous possédons quelques hymnes dans lesquels on rend grâces au dieu d'être rentré dans sa cité[28].

Prière pour les autres. — On ne se bornait pas à prier pour soi-même. Nous avons vu les rois priant pour leur postérité et spécialement Nabonide priant pour son fils. Quelquefois on priait pour le roi. Un hymne à la déesse Nanâ, compagne de Nabou, se termine ainsi[29] :

Bénis Sargon, qui tient ton roseau,
Le pasteur d'Ašour qui marche derrière toi;
Fixe pour son destin une vie de longs jours;
Consolide le fondement de son trône, rends durable son gouvernement!

Sauvegarde les coursiers, l'attelage de son joug ;
Écarte de son corps la décrépitude, la faiblesse !

Au temps où Šamaš-šouma-oukîn était soumis à son frère Ašourbanipal, celui-ci unissait leurs deux noms dans une prière commune. Les lettres qu'on adressait au roi ou à quelque citoyen commençaient par une formule plus ou moins longue dans laquelle on demandait aux dieux de bénir celui à qui la lettre était destinée.

Prière publique. — Si l'on priait pour soi, pour le roi, pour la famille et les relations, on pouvait prier aussi pour la cité. De même qu'on devait apaiser le cœur du dieu irrité contre le pécheur, de même il fallait calmer son courroux contre la cité. Le dieu, offensé pour une raison quelconque, s'éloignait de sa ville et consentait à habiter chez les ennemis. Nous avons vu que le grand souci des rois était de le ramener. Il fallait que le dieu consentît à ce transfert, et la prière seule pouvait l'y déterminer. Ašourbanipal s'adresse à Mardouk[30] : « Songe à Babylone que, dans la colère de ton cœur, tu as détruite ! Tourne ton cou, dirige ta face vers l'*É-sag-il*, le palais de ta seigneurie ! Reviens à ta ville que tu as abandonnée, pour établir ta demeure dans un endroit qui ne t'est pas destiné. Toi, tu es le seigneur des dieux, ô Mardouk ; ordonne ton retour à Babylone, et que ta rentrée dans l'*É-sag-il* soit placée en ta bouche sainte et immuable ! » Nabuchodonosor I ne parlait pas autrement, quand il implorait le même dieu[31] :

Jusques à quand en moi soupir et affaissement ?
Jusques à quand, dans mon pays, pleurs et lamentation ?
Jusques à quand, dans mon peuple, plaintes et larmes ?
Jusques à quand, seigneur de Babylone, habiteras-tu dans le pays des ennemis ?

Qu'elle revienne en ton cœur Babylone, la belle !
Tourne ton visage vers l'*É-sag-il* que tu aimes !

Nous avons cité ailleurs l'hymne de jubilation par lequel on fêtait le retour du dieu dans la cité [32]. Ainsi la prière se mêlait au culte public. Nous savons déjà que l'achèvement d'un temple ou d'un monument en l'honneur de la divinité était l'occasion d'une prière du roi. Il y avait, en plus, des jours spéciaux où la prière de toute la cité montait vers les dieux. C'étaient les jours de fêtes, quand le dieu faisait sa sortie du temple, soit sur la barque sacrée, soit sur les épaules des prêtres. On se rendait processionnellement à l'*akitu*, c'est-à-dire à la maison des fêtes. Le peuple s'exaltait [33] :

Sors, ô Seigneur, le roi t'attend ;
Sors, notre dame, le roi t'attend !
Le Seigneur de Babylone sort : les pays se courbent devant lui ;
Ṣarpanit sort : on allume des plantes aromatiques ;
Tašmêt sort : on allume le réchaud plein de bois de cyprès !
A côté de l'Ištar de Babylone, le prêtre *assinu* et le prêtre *kurgaru* jouent, jouent de la flûte !

Prière rythmée. — Ailleurs, nous voyons qu'on accompagne le chant sur la lyre et le tambourin [34]. La musique interprétait la prière et scandait la poésie. De tout temps, en effet, un rythme spécial était réservé aux hymnes sacrés. On y mettait en parallèle ou en opposition deux idées qui se balançaient l'une l'autre et fournissaient le type de ce parallélisme ordinaire dans la poésie hébraïque. Ces vers, ainsi partagés en hémistiches, se groupaient dans de véritables strophes, qui développaient une idée commune. Que le thème choisi fût la louange des dieux ou la misère de l'homme, le rythme était le même et permettait de psalmodier la

prière. Dans un hymne à Ištar on exalte la déesse par la strophe suivante [35] :

Où ton nom n'est-il pas? Où ne sont-ils pas tes décrets?
Où ne sont-elles pas dessinées tes images? Où ne sont-ils pas fondés tes sanctuaires?
Où n'es-tu pas grande? Où n'es-tu pas sublime?

Ou bien on s'écriera dans une autre strophe [36] :

Les faibles sont devenus forts, et moi je suis devenu faible;
Je suis soulevé comme le flot que tourmente un vent mauvais!
Mon cœur prend son vol, il vole comme l'oiseau des cieux;
Je gémis comme la colombe, nuit et jour!

M. Zimmern a insisté avec raison sur ce caractère religieux du lyrisme babylonien [37]. L'activité littéraire était spécialement le fait des prêtres et elle gravitait dans l'orbite de tel ou tel dieu. On s'attacha ainsi à conserver les anciennes productions de la littérature religieuse. Tel hymne, composé à l'époque de Hammourabi, pouvait se répéter au temps d'Ašourbanipal ou sous la dynastie néo-babylonienne. Les dieux étaient restés les mêmes et le sentiment religieux n'avait guère varié. On avait même des textes que la tradition reproduisait fidèlement et qui étaient accessibles aux seuls initiés. C'étaient ces prières sumériennes qui chantaient la gloire d'En-lil ou de Tammouz, de Nin-ib ou de *Ba-ú* [38]. Il est fort possible que les prêtres choisissaient cette ancienne langue afin de donner à leurs hymnes plus de mystère, et partant plus de prestige. Parfois le texte sumérien, authentique ou fabriqué après coup, portait une traduction babylonienne ou assyrienne qui en permettait la lecture sans trop de difficultés. Le talent des prêtres s'exerçait sur ces textes qui leur servaient de

modèles. Ils développaient les idées, accentuaient les métaphores et n'évitaient pas toujours la rhétorique. Plus de cinquante-deux vers d'un psaume suméro-babylonien sont consacrés à décrire la parole de Bêl-Mardouk [39]. A Babylone comme ailleurs, l'imagination et le verbiage se superposèrent à l'idée religieuse et l'affaiblirent en voulant la perfectionner. Le caractère si puissamment humain de la prière, dans laquelle l'homme exposait au dieu ses besoins et en attendait le secours, finit par être obscurci sous les redites fastidieuses et les descriptions prolixes. Mais le sentiment religieux transpirait quand même à travers ces phrases conventionnelles. On y retrouve partout cette filiale confiance qui était caractéristique de la religion assyro-babylonienne. Témoin cette strophe d'une prière à la dame des dieux [40] :

J'ai regardé vers toi, je me suis tourné vers toi; comme
a frange de mon dieu et de ma déesse, j'ai saisi ta frange,
Afin que tu juges mon jugement, que tu formules mon
arrêt :
Car faire vivre et sauvegarder sont en ton pouvoir;
Car tu sais sauver, épargner et délivrer!

Ce sentiment repose sur la conviction que les dieux sont puissants et bons, qu'ils sont essentiellement miséricordieux. Seul le péché peut les avoir irrités, et c'est précisément la prière qui en délivre : n'oublions pas le triple précepte fondamental [41] :

La crainte enfante la faveur,
Le sacrifice augmente la vie,
Et la prière délivre du péché!

Qualités de l'orant. — Le sentiment de la justice qui fut, lui aussi, prépondérant dans la religion

et la morale assyro-babyloniennes, intervenait à son tour. Le dieu et la déesse regardaient aux qualités de l'orant. Nous avons pu constater combien souvent les rois rappelaient aux dieux leurs œuvres pies, afin de voir leurs prières plus vite et plus complètement exaucées. C'est en récompense de l'élévation de tel ou tel temple qu'ils réclament les bienfaits du ciel. Ašour-naṣir-apla demande à son successeur de ne pas altérer son inscription, mais de la replacer où il l'aura trouvée et de rebâtir le temple en ruines. Moyennant quoi, les dieux exauceront ses prières[42]. Sennachérib et Asaraddon formulent la même pensée avant d'achever leurs annales[43]. Nabonide s'écrie[44] : « Puisse-t-il voir l'inscription de mon nom et ne la pas changer! Qu'il l'oigne d'huile, fasse des sacrifices, place son nom à côté du mien et replace (l'inscription) en son lieu! Que Šamaš et Anounit exaucent ses prières! » Ainsi l'œuvre pie est une recommandation auprès des dieux, et la prière est plus facilement exaucée si celui qui la profère est plus respectueux des lois divines et humaines.

Le dieu et la déesse intercesseurs. — Mais l'homme est toujours faible et misérable. Sa bouche est impure et la parole qui sort de ses lèvres est une parole souillée. Combien plus efficace sera la prière si elle peut jaillir d'une bouche divine! On imaginera alors de faire présenter la prière par un dieu ou une déesse. C'est une des conceptions les plus anciennes et les plus vivaces de la religion assyro-babylonienne. Sur la stèle de Nabou-apla-iddin, à Sippar, le roi est représenté en adoration devant le dieu-soleil. Derrière lui une déesse, facilement reconnaissable à sa coiffure, tient les deux mains levées vers le dieu et lui transmet la prière du roi[45]. Ce motif de la déesse aux

mains levées, pour servir d'intermédiaire entre le fidèle et la divinité, se trouve déjà sur les plus anciens cylindres, par exemple sur le sceau de *Lugal-ušum-gal,* patési de Lagaš, au temps de Narâm-Sin, et sur celui de *Galu-En-lil,* scribe du temps de Pour-Sin, roi de la dynastie d'Isin[46]. D'autres fois, la déesse présente au dieu par la main le fidèle dans l'attitude de la prière : par exemple sur un sceau de l'époque de Gimil-Sin[47]. Sur un autre sceau, de l'époque d'*Ur-engur,* figurent deux déesses, dont l'une tient l'orant par la main et le présente à la divinité, tandis que l'autre élève les deux mains et prononce la prière[48]. Il est intéressant de voir *Gù-de-a* s'adressant aux dieux en général, pour les prier de se faire ses intermédiaires[49] : « O Anounnakis, à mon côté, puissiez-vous prononcer une prière! » Nous avons cité plus haut le texte dans lequel *Lugal-zag-gi-si* demande à En-lil de prononcer sa prière auprès du dieu Anou. Un psaume adressé à une déesse énumère toute une litanie de dieux intercesseurs[50] :

Que mon dieu intercesseur te dise une prière;
Que ma déesse suppliante te fasse une supplication!
Que Amourrou, seigneur de la montagne, te dise une prière;
Que Ašrat, la dame du désert, te fasse une supplication!
etc.

L'invocation s'achève par ces vers :

Qu'ils te disent : Regarde-le avec fidélité!
Qu'ils te disent : Tourne ton cou vers lui!
Qu'ils te disent : Que ton cœur s'apaise!
Qu'ils te disent : Que ton âme s'adoucisse!

Les inscriptions de la dynastie néo-babylonienne sont remplies de ces prières où apparaît le dieu intercesseur ou la déesse intermédiaire. Nabuchodono-

sor II s'adresse à Nin-karrak et lui dit[54] : « Dis en présence de Mardouk, roi des cieux et de la terre, le renversement de mes ennemis et la destruction du pays de mes adversaires! » Au dieu Nabou[52] : « Rends agréables mes œuvres pies en présence de Mardouk, roi des cieux et de la terre, le père qui t'a engendré! Prononce ma grâce et que dans ta bouche soit placé ceci : Nabuchodonosor est un roi qui pourvoit au culte! » A *Lugal-maradda*[53] : « Rends agréables mes œuvres! En présence de Mardouk, roi des cieux et de la terre, prononce ma grâce! » De la même façon, Nabonide demande à Nin-gal, épouse de Sin, à Šamaš et à Ištar, ses enfants, d'intercéder pour lui auprès de Sin[54]. A Anounit il dira[55] : « Chaque mois, au lever et au coucher du soleil, présente l'hommage de ma piété à Sin, le père qui t'a engendrée! » Quand le prêtre veut donner à sa prière une efficacité divine, il dit[56] : « Le dieu Êa a placé sa prière sainte au lieu de ma prière! »

Réponse des dieux. — Quand nous avons étudié les relations entre les dieux et les hommes, nous avons vu que la révélation divine se faisait surtout à l'aide des songes et des apparitions. C'est par le même moyen que les dieux communiquent leur réponse à la prière, s'il faut en croire *Gù-de-a*[57]. Après sa prière contre *Te-um-man*, Ašourbanipal entend Ištar qui lui dit[58] : « Ne crains rien! » On se plaisait quelquefois à supposer un dialogue entre le dieu et le fidèle. Celui entre Ašourbanipal et Nabou est de toute beauté. Nous en avons donné un extrait, quand nous avons étudié les dieux et les rois[59]. Qu'il soit permis de citer les premières paroles du dieu[60] :

O Ašourbanipal, je suis à ton côté, moi, Nabou, jusqu'à la fin des jours !

Tes pieds ne chancelleront pas, tes mains ne seront pas paralysées !

Ta langue ne s'égarera pas sur tes lèvres, car je t'accorderai de bien parler !

Je marcherai devant toi, j'introduirai ta personne dans le temple *É-maš-maš !*

Il y avait donc des cas où le dieu répondait directement au fidèle, en dehors des oracles qui étaient donnés dans les temples et nécessitaient l'intervention du prêtre. C'était la véritable parole du dieu dont on aimait à dire qu'elle ne subissait pas de changements. Ainsi la prière devenait un moyen d'entrer immédiatement en contact avec la divinité et de recevoir ses sentences.

*
* *

Le sacrifice. — M. S. Reinach a bien caractérisé la différence entre la prière et le sacrifice quand il écrit que « tandis que la prière est un appel, un mouvement de l'âme, le sacrifice comporte l'usage d'un corps, d'une matière que l'on abandonne ou que l'on détruit [61] ». Nulle part, peut-être, en histoire des religions, les systèmes n'ont été plus nombreux et plus contradictoires que sur la façon d'expliquer le sacrifice. Ces systèmes se ramènent à trois grands groupes : le don intéressé, la nourriture et la communion. Ce qu'il y a de très intéressant à constater, c'est que, pour les Sémites, les trois théories ont été successivement proposées, car les uns, comme Renan, ont insisté sur le caractère de sacrifice-don, destiné à capter les faveurs de la divinité « comme on gagne

les hommes » ; d'autres, comme Smend, ont accentué le caractère de sacrifice-nourriture, et d'autres enfin, comme W. R. Smith, y ont vu spécialement le sacrifice-communion [62]. Le P. Lagrange montre bien comment chacune de ces théories renferme une part de vérité, mais il reconnaît que chacune d'elles aussi néglige un côté de la question : l'immolation, car « l'immolation est la différence spécifique qui fait de l'offrande un sacrifice [63] ». Le sacrifice fut envisagé par les Sémites comme un moyen de reconnaître extérieurement les droits de la divinité sur la créature et de satisfaire le désir, inné à l'homme, de s'unir à Dieu [64] : « Le sacrifice des Sémites n'est ni un vulgaire contrat intéressé, ni la becquée tendue aux dieux, ni le renouvellement des liens du sang avec le dieu au moyen d'une victime de nature divine. C'est l'expression, par un acte solennel, de cette idée, que tout appartient au dieu, et la reconnaissance de ce droit, en même temps que l'expression du désir de se rapprocher de lui. Ce désir étant la base même du sentiment religieux, le sacrifice est l'acte religieux par excellence. » L'auteur que nous venons de citer et M. Zimmern insistent, à bon droit, sur le fait que le sacrifice, dans la religion assyro-babylonienne, se présente avec un caractère alimentaire très accentué [65].

Le don. — Nous ne nous arrêterons pas longuement sur le sacrifice-offrande. On remarquera que, pour exprimer d'une façon vague le sacrifice, on pouvait recourir à des mots comme *qîštu* « don » et *qatrû* « présent ». Une des expressions les plus courantes dans les tablettes rituelles est la suivante [66] : « Devant telle ou telle divinité tu feras un présent (*šerqu tašaraq*). » Quand nous avons étudié « les

dieux et la cité », nous avons remarqué que le dieu était véritablement habitant dans le temple et que la grande préoccupation des citoyens et du roi était de lui rendre cette demeure agréable [67]. Il s'y trouvait un « trésor », qu'on appelait le trésor du temple et qui s'augmentait par les dons faits à la divinité. Il faut lire, dans les cylindres de *Gù-de-a*, les mille et une donations que se complaît à énumérer le patési et qui, toutes, ont pour objet de charmer les loisirs du dieu et de lui rendre la vie douce dans son temple [68]. Après avoir relaté ses constructions, Sargon s'écrie [69] : « En un mois propice, en un jour favorable, j'invitai en ces (palais) Ašour, le père des dieux, le grand seigneur, ainsi que les dieux et déesses, qui habitent le pays d'Ašour. Des présents d'or rouge, d'argent pur, offrandes considérables, tribut pesant, je leur offris magnifiquement et je fis exulter leur âme. » Ainsi offre-t-on des présents aux dieux pour que leur cœur en soit réjoui, exactement comme à un souverain on offre des richesses qui lui sont agréables, non pas tant parce qu'elles satisfont sa cupidité, que parce qu'elles sont une preuve de la soumission et de la bonne volonté de ses sujets ou de ses vassaux. L'offrande aux dieux se fait dans le temple, car elle a pour but d'embellir cette demeure et de la rendre plus habitable : n'oublions pas que le souci des rois, lorsqu'ils construisent un temple, aussi bien que le souci des dieux, lorsqu'ils créent l'humanité, est de faire aux dieux un séjour qui soit vraiment « la joie du cœur », *ṭub libbi*. Mais cette offrande n'est pas, à proprement parler, le sacrifice, et Asaraddon distingue bien les deux actes du culte, quand il dit [70] : « J'invitai en lui (le palais) Ašour, Ištar de Ninive, les dieux d'Ašour en leur totalité : j'offris en leur pré-

sence des sacrifices purs en grande quantité et je leur présentai des dons. »

Sacrifice alimentaire. — Le sacrifice est une chose différente du don et ne doit pas se confondre avec lui. Sans doute, il est un don, mais avec quelque chose de plus : il est une nourriture et, par le fait, entraîne souvent une immolation. On remarque, en effet, que les offrandes à la divinité sont constituées généralement par des aliments et de la boisson. *Lugal-zag-gi-si*, le vieux roi d'Érech, offre à la divinité de Nippour[71] « des pains d'offrande » et « de l'eau pure ». *Gù-de-a* remarque aussi que, dans le temple *Ê-ninnû*, se trouvent des pains[72] : « Dans ses pains était l'abondance des dieux! » M. Zimmern a fait observer que, dans le rituel, on doit souvent placer des pains en présence des dieux[73]. Ces pains sont généralement au nombre de douze, ou quelquefois de trois fois douze, et, ce qu'il y a de très intéressant, c'est que ce sont des pains sans levain, des pains « doux ». L'idée d'offrir spécialement des aliments « doux » reparaît dans le choix du miel et du beurre. « Le miel et le beurre » sont déjà juxtaposés dans les inscriptions de *Gù-de-a*[74], et le roi d'Our, Pour-Sin, déclare qu'il construit, à l'endroit des sacrifices, « une maison de miel, de beurre et de vin[75] ». Le miel et le beurre se retrouvent côte à côte dans un texte d'Asaraddon[76]. Le rituel ordonnait de mélanger le miel et le beurre et d'offrir à la divinité ce plat sucré[77]. Les fruits doux, comme les dattes, les figues, figurent fréquemment parmi les aliments offerts, tant dans les inscriptions de *Gù-de-a* et de Sennachérib, que dans les tablettes rituelles[78]. Parmi les liquides, le vin de vigne ou le vin de sésame[79], le lait[80] et l'hydromel[81] sont en-

core choisis pour leur douceur. On les associe à quelque nourriture solide, de façon à ce que rien ne manque au petit régal qu'on offre aux dieux. Car c'est bien un régal, un festin, qu'il s'agit d'organiser. Il existe, dans les temples, une table sur laquelle on prépare les mets du sacrifice. Déjà *Gù-de-a* écrivait [82] : « Le temple *ba-gá*, le lieu de ma table à offrandes, les grands dieux de Lagaš s'y rassembleront. » Le roi de Kiš, *Uru-mu-uš*, offre des pains et de la boisson fermentée « pour l'offrande de chaque jour à la table de Šamaš [83] ». Nabuchodonosor II répand les vins les plus exquis « comme de l'eau du fleuve, sur la table de Mardouk et de Ṣarpanit [84] ». Le même monarque énumère les bonnes choses qu'il fixe pour chaque jour « pour la table de Nabou et de Nanâ [85] ». Quand, dans le rituel, on veut faire un sacrifice, on prépare la table (*paššuru*) ; « enlever la table » c'est achever le sacrifice [86]. Aussi le sacrifice s'appelle-t-il, en toute vérité, le repas (*naptanu*) du dieu [87]. Sargon parle « du banquet qui caractérise la table du dieu et du roi [88] ». Les incantations mettent en parallèle « le repas du dieu » et « le repas du roi [89] », et les tablettes rituelles mentionnent le repas (*naptanu*) de tel ou tel dieu [90]. En offrant le sacrifice aux dieux, on dira [91] : « Acceptez le repas de la totalité des grands dieux! » A Šamaš un prêtre dit [92] : « Mange sa nourriture », en parlant de la nourriture offerte. Aussi ne sommes-nous pas étonnés si Hammourabi écrit à Sin-idinnam de faire des provisions pour la nourriture des déesses d'Émoutbal [93] et si, dans son code, il se vante d'avoir placé « des mets purs devant le dieu *Nin-a-zu* [94] ». Après le déluge, le héros Outa-napištim offre son sacrifice sur une montagne [95] : « Les dieux flairèrent

l'odeur, les dieux flairèrent la bonne odeur, les dieux, comme des mouches, se rassemblèrent au-dessus du sacrificateur. » On savait, d'ailleurs, que les dieux banquetaient dans l'Olympe. Quand ils se réunissent pour exalter Mardouk, au moment de la création [96] :

Ils s'entretinrent, ils s'assirent au banquet,
Ils mangèrent le pain, ils préparèrent le vin;
La douce boisson changea leur...
A boire ils s'enivrent, les corps sont joyeux!
Ils crièrent beaucoup, leur cœur s'exalta;
Pour Mardouk leur vengeur ils fixèrent le destin.

Le feu servait d'intermédiaire entre les hommes et les dieux. Non seulement la cuisson rendait les aliments plus mangeables, mais elle permettait à la fumée de monter jusqu'aux narines des dieux. Une prière au dieu du feu, Nouskou, lui disait [97] :

Sans toi on ne prépare pas de banquet dans le temple,
Sans toi les grands dieux ne flairent pas l'encens.

A la flamme on s'adresse en ces termes [98] :

Tu es bonne, toi qui es créée en un lieu saint :
Bêl t'a destinée pour les repas des grands dieux!
Sans toi on ne prépare pas de banquet dans le temple ;
Sans toi, le dieu, le roi, le seigneur et le prince ne flairent pas l'encens.

La combustion de substances aromatiques accompagnait la cuisson des aliments. Un réchaud spécial, le *niknakku* ou le *masabbu*, est destiné à brûler l'encens, le cyprès, le cèdre, la farine ou le roseau [99]. Pour son sacrifice, Outa-napištim a soin de brûler « du roseau, du cèdre et du myrte », et nous avons vu

que c'était l'odeur qui attirait les dieux [100]. En même temps on répandait ces libations d'eau, de vin, de boisson fermentée ou d'hydromel, qui complétaient le repas du dieu. On voit combien l'idée du sacrifice-nourriture est accentuée dans la religion assyro-babylonienne. La question serait de savoir jusqu'à quel point cette idée avait de valeur pratique. S'imaginait-on réellement que les dieux « mangeaient » la nourriture et « buvaient » la boisson? Il y a des textes formels à cet égard, et nous ne pouvons nous y dérober. Que des âmes plus raffinées aient vu dans cette alimentation un pur symbole, cela est fort possible. Mais nous savons que les Babyloniens et les Assyriens ont eu l'idée d'une divinité habitant réellement dans la cité et dans le temple. Cette divinité qu'il fallait contenter par tous les moyens possibles, on l'atteignait dans la statue, et la fumée des aliments cuits arrivait jusqu'aux narines du dieu. L'anthropomorphisme a joué un grand rôle — nous l'avons vu — dans la conception que se firent du divin les peuples du Tigre et de l'Euphrate. Cet anthropomorphisme a pu intervenir dans l'idée du sacrifice-nourriture, et donner aux dieux non pas une faim à satisfaire, mais une jouissance à éprouver, dans l'odeur et la saveur des aliments. En outre, le repas est une occasion pour l'homme de jouir de la présence de ses amis. Le banquet réunit à une même table les dieux et les hommes, il leur permet de communiquer entre eux plus librement. Peut-être cette idée a-t-elle influencé la conception du repas du dieu.

Sacrifice sanglant. — Jusqu'ici nous avons laissé de côté le sacrifice sanglant. Celui-ci constitue un groupe spécial, parmi les offrandes et les aliments que l'homme doit aux dieux. L'immolation s'ajoute à

l'offrande, et le sacrifice comporte alors deux opérations distinctes : le meurtre de la victime, l'offrande de la victime aux dieux. Parmi les présents que *Gù-de-a* offre pour dot à la déesse *Ba-ú*, au jour de son mariage avec *Nin-gir-su*, figurent des oiseaux, des poissons, des quadrupèdes[101]. On élevait ces animaux dans les dépendances des temples, afin d'avoir toujours de quoi alimenter les sacrifices quotidiens. Les quadrupèdes les plus fréquemment choisis pour le sacrifice sont les bœufs, les moutons et les agneaux, les chevreaux et les bouquetins. *Gù-de-a* offre des bœufs, des moutons et des agneaux, ou bien des bœufs et des chevreaux[102]. Téglath-phalasar I offre des bouquetins et des agneaux[103]. Après sa campagne contre Mérodach-baladan, Sennachérib offre en sacrifice perpétuel un bœuf et dix moutons[104]. Le mouton est, de beaucoup, l'animal qu'on sacrifie de préférence, et c'est toujours lui qui figure dans les prescriptions rituelles. Il est tellement l'animal du sacrifice que l'idéogramme de « mouton » est devenu le déterminatif du mot *niqû* « sacrifice » en général. L'usage des orientaux est de préparer le mouton à l'hôte de marque et de fêter les solennités en tuant le mouton. Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'on ait désigné cette victime pour le banquet des dieux. Les autres animaux offerts sont tous choisis parce qu'ils ont une chair bonne à manger. L'idée du repas sacrificiel intervient dans le choix des victimes[105]. On savait, d'ailleurs, qu'il y avait tel ou tel morceau à présenter spécialement à la divinité. C'était la viande de droite (*šîru*) *imittu*, probablement le gigot droit, auquel on ajoutait les rognons et des morceaux de viande bouillie ou rôtie[106]. La tablette cultuelle de Nabou-apla-iddin règle les parts de viande, de sauce, etc... qui revien-

nent aux prêtres dans le sacrifice des taureaux ou des moutons[107].

Substitution de la victime. — Ainsi, même dans le sacrifice sanglant, l'idée d'offrir un festin aux dieux apparaît encore assez nettement accusée. Mais l'immolation de la victime ajoutait un rite nouveau. L'effusion du sang a toujours été quelque chose de solennel pour le Sémite, car le sang est le séjour de l'âme et de la vie. Il est possible que cette effusion du sang soit la raison pour laquelle le mot *naqû* « répandre, faire des libations » a fini par signifier « sacrifier », en même temps que *niqû* « effusion, libation » voulait dire « sacrifice ».

Et ici une idée plus complexe s'est associée à celle de repas offert à la divinité. Il y avait une victime, et cette victime devait jouir de conditions spéciales. Elle devait être parfaite, *šalmu,* c'est-à-dire n'avoir pas de défauts[108]. On pourrait expliquer cette exigence par le fait que la victime doit être servie à la table du dieu et qu'il faut alors un mets de choix. Cela était vrai lorsqu'il s'agissait d'un sacrifice offert aux dieux pour les remercier ou leur demander une grâce nouvelle. Mais il y avait, à côté de cela, le sacrifice d'expiation par lequel l'homme voulait racheter son péché. Le dieu, la déesse étaient irrités par la faute de l'homme. Nous avons vu combien cette idée avait influencé toute la théologie assyro-babylonienne. A cette divinité offensée il fallait une victime, le pécheur. De là ces coups terribles qui frappaient l'homme dans sa santé, dans son être. Si pourtant on pouvait substituer un souffre-douleurs! On n'y a pas manqué, et l'idée de la substitution de la victime à l'offrant a joué un grand rôle dans la religion. La magie sympathique enseignait que, par la destruc-

tion d'une image représentant une personne hostile, on détruisait la personne elle-même [109]. Ici il ne s'agit plus d'une image sur laquelle s'acharnerait la colère du dieu ou de la déesse, mais d'un être délégué par l'offrant pour recevoir les coups. On avait une double expression pour désigner l'être ainsi choisi : il était le *pûḫu* ou le *dinânu* de l'homme, et le seul mot qui rende exactement ces deux termes est celui de « substitut [110] ». Dans une incantation, le dieu Êa dit à Mardouk [111] : « Prends un roseau sacré et mesure cet homme : fabrique un roseau... Récite l'incantation d'Éridou et frotte (avec le roseau) l'homme enfant de son dieu : puis brise-le sur lui et qu'il soit son substitut (*dinânu*)! » Nous assistons à une véritable opération de médecine télépathique. Le roseau est fait à la taille du malade et chargé de son fluide : il devient son substitut et prend sa maladie.

Mais quand il s'agit d'un animal à substituer à l'homme, l'opération est tout autre. Dans un cas, on choisit un pourceau. Le début du formulaire malheureusement mutilé recommande de tuer le pourceau, d'en arracher le cœur, de répandre son sang auprès du lit du malade. Après quoi [112] : « Partage le pourceau en ses membres et place-les sur le malade; purifie cet homme, rends-le pur avec l'eau bénite de l'*apsû*, amène-lui le réchaud et la torche! Dépose, près de la porte fermée, deux fois sept pains cuits sous la cendre. Donne le pourceau pour son substitut : donne la chair pour sa chair, le sang pour son sang, et qu'ils (les démons) l'acceptent! Le cœur que tu auras placé à son chevet, donne-le au lieu de son cœur et qu'ils l'acceptent! » Le malade est sous l'influx des esprits mauvais qui le tourmentent. Le pourceau est immolé à

sa place, il est substitué à l'homme et livré pour lui à la voracité des démons. Voici maintenant l'agneau[113] :

L'agneau est le substitut de l'humanité :
Il a livré l'agneau pour sa vie,
Il a livré la tête de l'agneau pour la tête de l'homme,
Il a livré la nuque de l'agneau pour la nuque de l'homme,
Il a livré la poitrine de l'agneau pour la poitrine de l'homme!

L'agneau est ici le substitut de l'homme dans la maladie. Tourmenté par les esprits du mal ou torturé par la fièvre, on peut se délivrer en déléguant une victime animale qui est détruite à la place du patient. Or, le sacrifice expiatoire n'a pas d'autre but que d'écarter de l'homme les effets de la colère divine et ces effets sont, nous le savons, la maladie et la souffrance. L'immolation de la victime a donc été non seulement un des préparatifs nécessaires au banquet divin, mais encore une substitution de l'animal à l'homme pécheur.

Cette idée intervenait même dans le sacrifice qui sanctionnait le serment. Un cas célèbre est celui du pacte entre Aššur-nirari, roi d'Assyrie, et Mati'-ilou, prince d'Arpad. On immole un bélier et on souhaite le même sort à Mati'-ilou, s'il transgresse le pacte[114]. On ajoute : « Cette tête n'est pas la tête du bélier... c'est la tête de Mati'-ilou! [Cette tête n'est pas la tête du bélier], c'est la tête de ses enfants, de ses grands, des gens de son pays!... » Plus loin : « Cette cuisse droite n'est pas la cuisse du bélier, c'est la cuisse de Mati'-ilou, la cuisse de ses enfants, de ses grands, des gens de son pays! » Il y a identification entre le transgresseur et la victime. Le châtiment qui doit accompagner la culpabilité est exercé, par avance,

sur la victime qui n'est qu'une représentation, un substitut de l'homme.

Il resterait un pas à franchir pour immoler un homme ou un enfant au lieu d'un coupable. Le substitut serait non plus un animal, mais un être raisonnable. Il ne semble pas que les Babyloniens en soient arrivés à cet excès. Le code de Hammourabi prévoit le cas où un père voue une de ses filles à la divinité, mais c'est uniquement pour que la jeune fille serve dans le temple comme prêtresse ou hiérodule [115]. Une dame assyrienne voue quatre serviteurs au dieu Nin-ib [116]. Ils auront à travailler dans le temple. Il est intéressant de voir un officier assyrien vouer son fils à Nin-ib, pour la vie d'Ašourbanipal. Le texte est ainsi conçu [117] : « Au dieu Nin-ib, qui se trouve dans la ville de Kalḫou, Mannou-dîk-bêli-alak, officier, a offert en présent son fils Nabou-madid-napišti, à Nin-ib, le fort, le robuste parmi les dieux, le preux, pour la vie d'Ašourbanipal, roi du pays d'Ašour, à Nin-ib qui se trouve dans la ville de Kalḫou ! » L'enfant servira le dieu dans le temple et le père aura obtenu, par ce sacrifice, une longue vie pour son roi.

Occasions du sacrifice. — Les occasions du sacrifice sont aussi nombreuses que celles de la prière. Les fêtes solennelles, les dédicaces de temples, les constructions d'édifices sont sanctifiées par une offrande aux dieux et par l'immolation des victimes. Le souverain offre des sacrifices quand il retrouve la stèle de ses prédécesseurs ou un barillet de fondation. Après une campagne heureuse on fera le sacrifice d'action de grâces : témoin Sennachérib au retour de sa campagne contre Mérodach-baladan [118]. On aime alors à vouer aux dieux le butin pris sur l'ennemi et à prélever ce qu'il y a de meilleur pour les sacrifices

dans le temple[119]. Il existe, d'ailleurs, des offrandes fixes et des sacrifices perpétuels qui sont établis par les souverains. *Gù-de-a* dresse la liste des offrandes fixes qu'il a décrétées pour ses temples. Hammourabi déclare qu'il a destiné « à jamais » des sacrifices purs à Êa et à *Dam-gal-nun-na*[120]. La tablette cultuelle de Sippar raconte comment le roi Nabou-apla-iddin remet en vigueur l'offrande fixe au dieu Šamaš, à Sippar, offrande qui avait été négligée[121]. On avait deux mots, *ginû* et *sattukku*, pour signifier ces sacrifices permanents. Les prêtres attachés aux temples étaient chargés d'entretenir ce culte perpétuel. Ils avaient à leur disposition tout un code de préceptes rituels et de prescriptions liturgiques qui leur permettaient d'éviter toute irrégularité dans l'offrande du sacrifice. Chacune des catégories sacerdotales avait ses fonctions spéciales que nous étudierons dans la leçon prochaine.

Conclusion. — Ainsi la prière et le sacrifice relient d'une façon incessante l'homme à la divinité. Les dieux, auteurs de tous biens, se laissent gagner par la supplication de l'homme et par ses offrandes. Ils répondent à sa demande, ils prennent part à son festin. Le culte privé ou liturgique a pour but d'obtenir la bienveillance des dieux ou de la recouvrer quand on l'a perdue. Quand l'homme se sent en proie à la maladie, il sait que c'est un effet de la colère divine excitée par le péché. La prière sollicite le pardon du dieu et le sacrifice substitue au pécheur une victime expiatoire. La religion doit intervenir sans cesse dans la vie de l'individu. Elle intervient aussi dans la vie de la cité, où les prières publiques et les sacrifices solennels exaltent la gloire du dieu et adoucissent son cœur. La prière et le sacrifice, tout converge autour de ces

deux actes religieux : ce sont eux qui sanctifient les jours de fêtes, qui rendent plus vénérables les temples et les sanctuaires, qui fournissent au sacerdoce sa véritable raison d'être. Temps sacrés, lieux sacrés, personnes sacrées, la prière et le sacrifice s'y retrouvent toujours et leur donnent leur consécration définitive.

NOTES SUR LA HUITIÈME LEÇON

1. *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I, p. 393.
2. *KAT.*[3], p. 607.
3. *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl*, dans *Der alte Orient*, VII, 3.
4. Idéogramme composé de KA « bouche » et de ŠU « main » : cf. Br. 821.
5. Par exemple sur le cylindre de l'époque de Pour-Sin II : cf. Meyer, *Sumerier und Semiten in Babylonien*, p. 64.
6. *Babylonian Magic and Sorcery*, p. xxii.
7. Sup., p. 188.
8. Dans le cyl. A (cf. *ISA.*, p. 137 ss. et *Revue biblique*, 1906, p. 181 s.).
9. *ISA.*, p. 147 et p. 177.
10. *ISA.*, p. 218 ss.
11. *ISA.*, p. 300 s.
12. *KB.*, III, 1, p. 148 ss.
13. Cylindre, VIII, 23 ss.
14. Inscription des Fastes, l. 173 ss.
15. Bu. 88—5—12, 75 + 76, col. VIII (cf. *BA.*, III, p. 254 s.).
16. *La religion des primitifs*, p. 298.
17. Cylindre de Rassam, II, 116 s.
18. Cylindre B, V, 45 ss. (cf. *KB.*, II, p. 251).
19. Lehmann, *Šamaššumukin*, II, p. 20 s.; p. 16-17, l. 67 ss.; Weissbach, *Babylonische Miscellen*, p. 18-19.
20. *KB.*, III, 2, p. 6 s.
21. *KB.*, III, 2, p. 8 s.
22. Inscription de *East-India-House*, I, 55 ss.
23. *KB.*, III, 2, p. 64 s., III, 11 ss.
24. Petite inscription d'Our, II, 3 ss. (*KB.*, III, 2, p. 94 ss.).
25. Quelques échantillons dans notre *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*. Un grand nombre de prières dans Craig, *Assyrian and Babylonian religious texts* (2 vol.); traduction française dans Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens* (1900 et 1903). Les prières à Šamaš, dans Gray, *The Šamaš religious texts*; à Mardouk, dans Hehn, *Hymnen und Gebete an Marduk* (*BA.*, V, p. 279 ss.); à Nergal, dans Böllenrücher, *Gebete und Hymnen an Nergal*; à Sin, dans Perry, *Hymnen und Gebete an Sin*, et dans Combe, *Histoire du culte de Sin en Babylonie et en Assyrie*. Cf. aussi King, *Babylonian magic and sorcery*; Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I, p. 426 ss.; Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl*; Langdon, *Sumerian and Babylonian Psalms*.
26. Par exemple dans notre *Choix de textes...*, p. 353 et p. 369.
27. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, II, p. 1 s.
28. Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl*, p. 7.

29. Craig, *Assyrian and Babylonian religious texts*, I, 54, l. 18 ss.
30. Lehmann, *Šamaššumukin*, taf. XXXVII, 29 ss.; *ibid.*, II, p. 26 s.
31. *Cuneiform texts...*, XIII, pl. 48, l. 5 ss.
32. Sup., p. 142.
33. K. 9876 : cf. Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl*, p. 9.
34. Inf., p. 299.
35. Dans notre *Choix de textes...*, p. 359.
36. *Ibid.*, p. 363.
37. *Babylonische Hymnen...*, p. 6.
38. Dans *Cuneiform texts...*, XV, pl. 7 ss. et cf. Reisner, *Sumerisch-Babylonische Hymnen;* Langdon, dans *Babyloniaca*, II, p. 147 ss. et p. 275 ss. ; Zimmern, *Sumerisch-babylonische Tamûzlieder* (1907).
39. Dans notre *Choix de textes...*, p. 343 ss.
40. King, *Babylonian magic and sorcery*, n° 6, 72 ss.
41. Sup., p. 217.
42. Aŝour-naṣir-apla, inscription n° 92.986, rev., l. 8 ss. (Budge et King, *The annals of the kings of Assyria*, p. 165).
43. Prisme de Sennachérib, VI, 70 ss. Asaraddon, inscription du prisme brisé, VI, 21.
44. Grand cylindre de Sippar, III, 45 ss.
45. Reproduction dans V R, pl. 60 ; Maspero, *Histoire ancienne...*, I, p. 657, etc.
46. Le sceau de *Lugal-ušumgal* dans *Découvertes en Chaldée*, p. 286 et Meyer, *Sumerier und Semiten in Babylonien*, p. 61 ; celui de *Gal-En-lil* dans Meyer, *op. laud.*, p. 64 (n° 16).
47. Meyer, *op. laud.*, p. 54 (n° 14).
48. Menant, *La glyptique orientale*, I, pl. IV, n° 2 et Maspero, *Histoire ancienne...*, I, p. 655.
49. Cylindre B, I, 29 ss. (*ISA.*, p. 174 ss.).
50. Zimmern, *Babylonische Hymnen...*, p. 25.
51. V R, 34, III, 48 s.
52. Inscription de Borsippa, II, 26 ss.
53. *KB.*, III, 2, p. 66-67, III, 45 s.
54. Grand cylindre de Sippar, II, 38 ss.
55. *Ibid.*, III, 41 ss.
56. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 2, l. 79 : *ik-rib-šu el-lu ana ik-ri-bi-ia iš-kun.*
57. Cylindre A, *passim*. *Revue biblique*, 1906, p. 181 s.
58. *KB.*, II, p. 250-251.
59. Sup., p. 205.
60. Craig, *Assyrian and Babylonian religious texts*, I, p. 5, l. 7 ss.
61. *Cultes, Mythes et Religions*, I, p. 97.
62. Cf. Lagrange, *ÉRS.*, p. 247 ss.
63. *Op. laud.*, p. 270.
64. *Ibid.*, p. 274.
65. *Ibid.*, p. 266 et Zimmern, *KAT.*[3], p. 594 s.
66. Zimmern, *BBR.*, p. 225 et Muss-Arnolt, *HW.*, p. 1118.
67. Sup., p. 131 s.
68. Cylindre B, *passim*.
69. Inscription des fastes, l. 167 ss.
70. Inscription des prismes A et C, VI, 27 ss.
71. *ISA.*, p. 220-221.

72. Cylindre A, XXVII, 17 (*ISA.*, p. 171).
73. *BBR.*, p. 94 s.
74. Cylindre A, XVIII, 21; Cylindre B, III, 24 (*ISA.*, p. 158-159 et 178-179).
75. *ISA.*, p. 284-285, g.
76. Inscription de la pierre noire, IV, 7 s.
77. Zimmern, *KAT.*3, p. 599.
78. *Gù-de-a*, statue E, V, 9 ss.; VI, 23 ss. (*ISA.*, p. 122 ss.), cylindre B, III, 19 ss. (*ISA.*, p. 176-177). Sennachérib, prisme, I, 60 ss. Zimmern, *BBR.*, p. 95. Ašour-naṣir-apla offre des fruits aux dieux : inscription de Kalḫou, rev., 14 s.; grand monolithe, V, 8 ss.
79. Le vin dans *Gù-de-a*, cylindre B, V, 21; VI, 1, 26, etc...; dans Pour-Sin, *ISA.*, p. 284-285, g; dans Ašour-naṣir-apla, passages cités à la note précédente; dans Sargon, inscription des fastes, l. 170; dans Sennachérib, prisme, I, 60 ss.; dans Asaraddon, inscription de la pierre noire, IV, 7 s. Dans les sacrifices rituels : Zimmern, *BBR.*, p. 95.
80. Le lait dans *Gù-de-a*, cylindre B, III, 18, 20; X, 4 ss. Zimmern, *BBR.*, p. 95.
81. L'hydromel dans *Gù-de-a*, cylindre A, XXVII, 16.
82. Cylindre A, X, 27 ss. (*ISA.*, p. 148-149).
83. *OBI.*, n° 13 (*ISA.*, p. 230-231).
84. Cylindre, de Grotefend, I, 26 s.
85. *Ibid.*, II, 34.
86. Zimmern, *BBR.*, p. 94.
87. Muss-Arnolt, *HW.*, p. 713.
88. Cylindre, l. 42 : *naptani simat paššuri ili u šarri.*
89. *Šurpu V/VI*, 66.
90. Zimmern, *KAT.*3, p. 595, n. 1.
91. Zimmern, *BBR.*, p. 194-195, l. 71.
92. Zimmern, *KAT.*3, p. 595, n. 1.
93. King, *The letters and inscriptions of Hammurabi*, n° II, l. 15 ss.
94. Code, recto, IV, 56 s. Cf. *ibid.*, III, 34 s.
95. Dans notre *Choix de textes...*, p. 115.
96. *Ibid.*, p. 41.
97. *Maqlû II*, 9 s.
98. *Maqlû VI*, 93 ss.
99. Pour le *niknakku*, Muss-Arnolt, *HW.*, p. 671. Pour le *masabbu* (du sumérien *ma-sá-ab*), cf. Zimmern, *BBR.*, p. 94, n. 4 et Langdon, *Babyloniaca*, II, p. 113.
100. Dans notre *Choix de textes...*, p. 115.
101. Statue E, V, 1 ss.; VI, 19 ss. (*ISA.*, p. 122-123).
102. Statue E, V, 3 ss.; cylindre B, I, 14; XVIII, 19 s.
103. Cylindre, VII, 13 ss.
104. Prisme, I, 60 ss.
105. Les bœufs gras et les moutons gras dans *Gù-de-a*, cylindre B, V, 20. De même Sargon, Annales, l. 311 ss., et Salmanasar II, inscription des portes de Balawat, VI, 3.
106. Zimmern, *KAT.*3, p. 597 s.
107. Dans notre *Choix de textes...*, p. 391 ss.
108. Zimmern, *KAT.*3, p. 598.
109. Sup., p. 51.
110. Sens de *pûḫu* dans Behrens, *Assyrisch-Babylonische Briefe*

kultischen Inhalts, p. 14 ss. et LANGDON, *ZA.*, XXI (1908), p. 285. Sur *dinânu*, THOMPSON, *The devils and evil spirits of Babylonia*, II, p. 2, n. b.

111. *Cuneiform texts...*, XVII, pl. 15, l. 20 ss. Cf. THOMPSON, *The devils...*, II, p. 57 ss. et FRANK, *Babylonische Beschwörungsreliefs*, p. 69.

112. *Cuneiform texts...*, XVII, pl. 5, l. 52 ss. Cf. THOMPSON, *The devils...*, II, p. 17 s. et FRANK, *op. laud.*, p. 58 ss.

113. *Cuneiform texts...*, XVII, pl. 37, tabl. Z, col. B, 14 ss. :

ú-ri-şu dinânu ša a-me-lu-ti
ú-ri-şa ana na-piš-ti-šu it-ta-din
qaq-qad ú-ri-şi ana qaq-qad amêli it-ta-din
ki-šadú-ri şia-na ki-šad amêli it-ta-din
ir-ti ú-ri-şi ana ir-ti amêli it-ta-din.

Pour l'idéogramme NIG-SAG-IL-LÀ (l. 14-15) = *dinânu*, cf. MEISSNER, *Seltene assyrische Ideogramme*, n° 9275.

114. R^m 274 + 120, dans PEISER, *Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft*, III (1898), p. 228 (= 2) ss.

115. Code, § 181.

116. JOHNS, *Assyrian deeds and documents*, n° 640. La formule est *ana* (*ilu*) *Nin-ib kirib* (*alu*) *Kalḫa šelu'ù* « à Nin-ib, dans la ville de Kalḫou ils sont voués » (l. 6).

117. JOHNS, *Assyrian deeds and documents*, n° 641. Cf. MEISSNER, *Assyriologische Studien*, III, p. 64, n. 2 (*MDVG.*, X, p. 296).

118. Prisme, I, 60 ss.

119. Par exemple, *Gù-de-a* « brisa par les armes la ville d'Anšan en Élam; il offrit le butin pris sur elle au dieu *Nin-gir-su*, dans le temple *É-ninnù* » (Statue B, VI, 64 ss.) ; Téglath-phalasar I offre au dieu Adad le butin du pays de Koummouḫ (cylindre, II, 58 ss.) et de la ville de Mourattaš (*ibid.*, IV, 5 ss.).

120. Code, recto, IV, 17 ss.

121. Dans notre *Choix de textes...*, p. 385.

NEUVIÈME LEÇON

LE SACERDOCE

Le roi prêtre. — Le prêtre en général. — Le conjurateur. — Le conjurateur et son dieu. — Rôle du conjurateur.
Le devin. — Fonctions du devin. — Rites divinatoires. — Initiation du devin. — Les chantres.
Rôle des femmes dans le sacerdoce. — Rang du prêtre dans la cité. — Conclusion.

Le roi prêtre. — Quand nous avons étudié « les dieux et les rois », nous avons pu constater que le roi était, en réalité, le grand-prêtre du dieu national. Le pouvoir royal était à la fois civil et religieux : le roi était véritablement l'intermédiaire entre les dieux et les hommes, ou entre les hommes et les dieux[1]. En cela la théologie assyro-babylonienne s'accordait avec celle des Égyptiens qui faisaient du Pharaon le grand-prêtre du pays. Dans la vallée du Nil, comme sur les rives du Tigre et de l'Euphrate, la religion est essentiellement religion de la cité ou de l'état : de là le caractère officiel du sacerdoce qui a son représentant suprême sur le trône. Chez les primitifs, aussi bien que chez les Grecs et les Romains, le culte a conservé souvent sa forme privée, familiale, si bien que le chef de la famille s'est trouvé investi tout naturellement des fonctions saintes à exercer auprès du foyer[2]. Mais partout il s'est trouvé des

catégories d'hommes qui avaient à s'acquitter d'un ministère spécial auprès de la divinité. Le rôle de la religion n'est pas simplement de rendre aux dieux un hommage public ou de perpétuer le culte du foyer. L'homme recourt aux dieux dans toutes ses difficultés et ses misères. Sans doute, la prière peut le soulager. Mais il veut posséder une formule plus efficace et la faire prononcer par une bouche plus pure que la sienne. Le prêtre interviendra. Il veut offrir un sacrifice de reconnaissance ou d'expiation. Comment saurait-il les rites qui agréent à la divinité et comment lui, profane, pourra-t-il immoler la victime? Le prêtre interviendra encore. Que s'il est en proie à la maladie du corps ou à celle de l'âme, au péché, c'est vers le prêtre qu'il tourne ses regards pour en obtenir les paroles merveilleuses et les rites magiques, qui lui apporteront le soulagement et la santé, ou qui apaiseront la divinité en courroux. S'il veut connaître l'avenir, il consulte le prêtre qui, par sa science occulte, peut lire dans l'eau ou dans les astres les décisions souveraines des grands dieux. Le fidèle peut entrer directement en communication avec la divinité; mais pour les révélations spéciales il doit recourir à un interprète. Devin, sorcier, magicien, sacrificateur, orant, le prêtre de Ninive ou de Babylone est tout cela et ses fonctions sont multiples. Mais la division du travail aura pour effet de sectionner le sacerdoce en groupes définis, dont nous aurons à étudier les attributs et les particularités.

Le prêtre en général. — Les Babyloniens et les Assyriens avaient un mot spécial pour signifier le prêtre en général, c'était *šangû*. Ce n'est pas un terme sémitique, et les essais pour le rattacher à une racine sémitique sont tous défectueux. Le mot sumérien

était *sangu* d'où les Babyloniens tirèrent *šangû*. L'idéogramme archaïque correspondant à *šangû* était le même que celui correspondant à *kirbannu, kurbannu* « don, offrande »[3], si bien que l'idée contenue dans *šangû* « prêtre » est probablement celle de l'homme qui transmet les offrandes à la divinité. Le grand-prêtre se disait *šangammaḫu*, combinaison de l'adjectif sumérien *maḫ* « élevé, sublime » et du mot *šangû*. On employait aussi le mot *nisakku* dérivé de *ni-sag*, qui avait pour valeur sémitique *niqû* « sacrifice[4] ». Homme de l'offrande, le prêtre était en même temps l'homme du sacrifice. Et, en effet, à quelque catégorie qu'il appartînt, le prêtre devait toujours recourir au sacrifice pour obtenir des dieux ce que réclamait le fidèle. On l'appelait encore *ramku* « celui qui verse », parce que la libation faisait partie du sacrifice, et enfin *pašîšu* dont le sens était ou bien « celui qui oint » (*pâšîšu*), ou bien « celui qui est oint » (*paśîśu*, משיח). C'étaient là des termes généraux et assez peu employés. Les rois seront encore ceux qui prendront le plus fréquemment le titre de *šangû*, et ils aimeront à appeler leur autorité un sacerdoce, *šangûtu*. Les prêtres prendront le nom spécial de la catégorie à laquelle ils appartiennent : incantateurs, devins, chantres, suivant qu'ils auront pour fonctions spéciales la magie, la divination ou le chant sacré. Nous étudierons ces différents groupes et nous verrons ensuite les conditions requises pour en faire partie.

Le conjurateur. — Le prêtre qui joue le plus grand rôle dans le culte assyro-babylonien est, sans contredit, l'*âšipu*. Le sens de la racine à laquelle appartient *âšipu*, était « purifier », comme l'indique le parallélisme entre *mullilu* « rendant pur » et *muš-*

šipu, ou entre *šupardû* « rendre brillant » et *šûšupu*[5]. L'*âšipu* est donc à proprement parler « celui qui rend pur ». Son rôle est de purifier de la maladie et du péché. Comme cette purification se fait spécialement par l'incantation, le mot *šiptu*, qui appartient à la même racine, veut dire simplement « incantation », et l'*âšipu*, qui profère la *šiptu*, est devenu synonyme d'incantateur. La double idée de la « purification » et de « l'incantation » se retrouve dans l'emploi des mots *išippu* et *eššepû*, qui sont des désignations particulières de l'*âšipu*, mais dérivent de la même racine ישף. Le véritable synonyme d'*âšipu* était *mašmašu*, et l'incantateur se désignait indifféremment par l'un ou l'autre mot[6]. Si le premier était sémitique, le second était le sumérien *mašmaš* dont le sens était encore « celui qui purifie ». Les idéogrammes aimaient à mettre en relation l'*âšipu* et la *šiptu* « incantation ». On le désignait fréquemment comme « l'homme de l'incantation[7] ».

A quoi sert l'incantation? La réponse à cette question nous dira en quoi consistent les attributions et les fonctions de l'*âšipu*, puisque c'est l'*âšipu* qui profère l'incantation. Le rôle de l'incantation est de lutter contre le mal qui atteint l'homme. Or, le mal peut provenir de causes multiples. Souvent il sera dû à l'action des esprits mauvais qui s'attaquent à l'homme et font tort à sa santé, à son bien-être, à ses fonctions normales[8]. Il y aura l'incantation contre les esprits mauvais (*utukku limnûti*), et toute une série d'incantations s'appellera « incantations contre les *utukku limnûti*[9] ». D'autres séries spécialiseront encore leur efficacité. Parmi les esprits mauvais, il en est qui exercent telle fâcheuse influence déterminée. On aura des prières, des incantations contre tel esprit,

que ce soit l'*edimmu* [10], ce terrible revenant qui inquiète les vivants trop oublieux, ou la *labartu* [11], qui résume les personnalités féminines du monde des esprits. Mais parfois, les auteurs du mal dont on souffre sont des êtres qui habitent réellement sur terre. Le sorcier, *kaššapu*, et la sorcière, *kaššaptu*, qui lancent leurs charmes terribles contre leurs ennemis, qui les frappent « du mauvais œil », « de la mauvaise langue », etc... Nouvelles séries d'incantations à leur opposer : série *maqlû* « combustion » [12], parce qu'on y brûle l'image du sorcier et de la sorcière; série *šurpu* « embrasement » [13], parce qu'on jette aux flammes les objets qui représentent le sorcier et la sorcière. Mille et une autres causes peuvent avoir occasionné le charme qui lie le patient. On les cherchera, on les énumérera et on n'oubliera pas, parmi elles, la colère du dieu et, cause de cette colère, le péché de l'homme. Souvent l'incantation s'attaquera directement à la maladie elle-même, fièvre, mal de tête, rhumatisme, car la maladie est un être vivant, un microbe, qu'il faut chasser par la formule magique, comme on chasse les esprits mauvais. Les fonctions cumulées par l'*âšipu* ou le *mašmašu*, « l'homme de l'incantation », sont donc immenses. Il est vraiment prêtre, puisqu'il intervient auprès de la divinité offensée pour la calmer ou auprès de son dieu pour en implorer la lumière et le secours en faveur du fidèle. Il est sorcier, car il sait la formule et le rite qui soulageront son client. En cela, l'*âšipu* a pour frère le *kâhin* arabe, dont le nom se retrouve dans le כֹּהֵן hébreu. Mais surtout l'*âšipu* est médecin, puisque c'est à lui qu'il appartient de guérir les maladies issues de la possession, du charme ou du péché. Cette attribution le rapproche du prêtre des

primitifs chez lesquels, comme le remarque Mgr Le Roy, « les rôles du prêtre et du médecin se trouvent ainsi confondus [14] ».

Le conjurateur et son dieu. — Par le fait même qu'il est l'homme de l'incantation, l'*âšipu* devra être en relation spéciale avec la ville sainte d'Éridou et son dieu Êa. On aime, en effet, à mentionner « l'incantation d'Éridou », « l'incantation d'Êa », « l'incantation d'Êa et de Mardouk [15] ». On disait aussi « l'incantation de l'*apsû* », car l'*apsû* qui avait son débouché à Éridou, contenait l'eau lustrale dont on usait en récitant l'incantation. Nous ne nous étonnerons donc pas si l'*âšipu* s'appelle « l'*âšipu* d'Éridou » ou « le fils d'Éridou ». Il dira [16] :

> Je suis l'*âšipu* qui a été engendré dans Éridou,
> Je suis celui qui est né à Éridou et à Soubarou.

Nous verrons que le *bârû* qui a pour patron le dieu Šamaš, se rattachera spécialement à la ville de Sippar. Citoyen d'Eridou, l'*âšipû* aime à se donner comme le représentant, l'envoyé d'Êa et de Mardouk [17].

Ici nous touchons à l'une des idées les plus chères aux Babyloniens, à savoir que le prêtre n'est rien par lui-même : il est tout par la divinité qu'il représente et qui s'incarne en lui. Nous devons traiter ce point en cet endroit, puisque, dans les textes cités, il s'agit de l'*âšipu*. De même que, dans le sacrifice, on substituait la victime à l'offrant, en considérant chaque partie de la victime comme représentant la partie correspondante de l'offrant, de même on substituera le dieu au prêtre [18] :

> Le grand seigneur, le dieu Êa m'a envoyé :
> Il a mis son incantation sainte pour mon incantation,

Il a mis sa bouche sainte pour ma bouche,
Il a mis sa salive sainte pour ma salive,
Il a mis sa prière sainte pour ma prière.

N'oublions pas qu'il s'agit de l'incantation. Celle-ci semble proférée par la bouche du prêtre; en réalité la bouche qui parle est celle du dieu, la formule est celle du dieu, la prière est celle du dieu. Aussi quand l'incantateur se tourne vers son dieu, il s'écrie [19] :

O Êa, roi de l'apsou, regarde...
Je suis l'*âšipu,* ton serviteur!
Marche à ma droite, accours à ma gauche!
Place ton incantation sainte pour mon incantation,
Place ta bouche sainte pour ma bouche,
Rends propice ma parole sainte,
Rends parfait l'ordre de ma bouche!
Ordonne que mon ordre purifie!
Là où je vais, que je sois sain et sauf!
L'homme que je touche, qu'il soit sain et sauf!

L'efficacité de l'incantation vient d'Êa et de Mardouk. Le prêtre est leur délégué et leur incarnation. C'est ainsi qu'il s'oppose aux esprits mauvais [20] :

Je suis *l'âšipu,* le grand-prêtre, celui qui garde pures les ordonnances d'Éridou;
Je suis le héraut qui marche devant Êa;
Je suis le héraut de Mardouk, sage incantateur, fils aîné d'Êa!
Je suis *l'âšipu* d'Éridou, celui dont l'incantation est savante!
Mauvais *alû,* détourne ta poitrine pour t'en aller!
O habitant des ruines, va-t'en à tes ruines;
Car le grand seigneur, Êa, m'a envoyé :
Il a bien arrangé son incantation pour ma bouche;
Il a confié à ma main le réchaud pour les sept, suivant les saintes ordonnances.

Rôle du conjurateur. — Si nous voulions donner une définition de l'*âšipu* d'après les idées théolo-

giques des Babyloniens et des Assyriens, il faudrait dire : c'est le prêtre, choisi par Êa et par Mardouk, pour proférer l'incantation d'Éridou et pratiquer les rites salutaires, qui délivreront l'homme de tout mal ou de toute souillure.

A côté de l'incantation qui a sa vertu propre et qui peut expulser l'esprit mauvais ou la maladie, l'*âšipu* recourt aussi à la prière. La prière agit directement sur la divinité et l'apaise. Une des tablettes rituelles à l'usage de l'*âšipu* lui commande de placer successivement un réchaud avec du cyprès devant chaque divinité, à commencer par le dieu suprême Anou, de faire ensuite une libation de vin de sésame, et de réciter chaque fois, à trois reprises, une incantation qui, d'après la teneur de la première ligne, n'est autre qu'une prière à la divinité en question [21]. La démarcation entre l'incantation et la prière n'est pas très accentuée. Dans certains psaumes de pénitence, le prêtre se pose nettement comme l'intermédiaire entre le pénitent et le dieu pour la prière. Il cherche à attirer sur le malade la compassion du dieu [22] :

Dans l'angoisse du cœur, dans les pleurs amers, dans les soupirs il est assis !

Avec des cris douloureux, dans l'angoisse du cœur, dans les pleurs amers, dans les soupirs amers, il gémit comme une colombe, il est plein de tristesse, jour et nuit !

Vers son dieu miséricordieux il hurle comme un buffle, il profère de douloureux soupirs ;

Devant son dieu, en priant, il se jette la face contre terre il pleure, il gémit sans cesse !

La prière, l'incantation que récite l'*âšipu* est proférée d'une façon spéciale : elle est murmurée. C'est le sens du mot *luḫḫušu* qui est le terme technique pour exprimer cette récitation.

La prière est accompagnée du sacrifice. Ce sacrifice est offert principalement à Èa et à Mardouk, dieux de l'incantation et de l'incantateur. On leur joint Šamaš, dieu de la justice [23]. La présence de Šamaš ne doit pas nous étonner, car le sacrifice offert par l'*âšipu* a pour but d'enlever le péché cause de la maladie, et nous savons que c'est à Šamaš qu'il revient de juger les pécheurs. Il existe tout un rituel de prescriptions relatives à ce sacrifice [24]. Comme pour le sacrifice en général, on immole un agneau à la divinité et de cet agneau on offre le gigot droit, les rognons, la viande rôtie ; puis vient la libation de vin, de vin de sésame, de lait, d'hydromel, etc... ; après quoi, les fumigations de cyprès ou de graisses ; enfin les dattes avec une farine spéciale, puis le miel et le beurre. C'est à l'*âšipu* qu'il appartient de faire ce sacrifice, après avoir, au préalable, balayé et arrosé d'eau le sol sur lequel il doit ériger l'autel. Mais à côté de ces rites généraux qui peuvent convenir à tout sacrifice, l'*âšipu* doit remplir une série d'opérations spéciales qui lui conviennent en tant que prêtre-médecin. La plus importante de ces opérations est celle rendue par le verbe *kuppuru* et par le substantif *takpirtu*. Le sens primordial de *kuppuru* était simplement « frotter », comme l'a très bien prouvé M. Schrank [25]. L'*âšipu* frottait la partie malade pour en expulser le démon ou la maladie. De « frotter » le sens passa à « purifier » et « libérer », car la friction purifiait le corps, souillé par la maladie et le péché, ou libérait de la possession des esprits. Un véritable rituel déterminait les cérémonies à observer : on les appelait *namburbû* « rites libérateurs [26] ». Les mots par lesquels on exprimait l'influence exercée par l'*âšipu* étaient généralement *puššuru, puṭṭuru* « délivrer ». Que si l'on voulait in-

sister sur sa qualité de médecin, on disait qu'il « faisait vivre » (*bulluṭu*), qu'il « rendait sain et sauf » (*šullumu*), qu'il « rendait beau » (*dummuqu*, *bunnû*) le pénitent ou le malade. Pour ce faire, l'*âšipu* ne se contentait plus de la tunique de lin (*kitû*) qu'il portait ordinairement. Il revêtait un double costume : le *ṣubâtu* qu'il plaçait directement sur son corps, et la *naḫlaptu*, sorte de manteau, qui le couvrait des pieds à la tête [27]. Une tablette rituelle disait : « Le *mašmašu* se couvrira de la *naḫlaptu* rouge [28] ». La couleur choisie était le rouge, et ce rouge effrayait les démons [29] :

Je me suis couvert contre toi, de la *naḫlaptu* rouge, effrayante;
J'ai revêtu contre toi sur mon corps saint, un *ṣubâtu* rouge, plein d'épouvante!

Il est difficile de dire quelles fonctions spéciales revenaient au *kalû* et à l'*urigallu* qui formaient deux classes distinctes parmi les *âšipu*. On trouve déjà le *kalû* mentionné à part de l'*âšipu* dans les plus anciens textes de Lagaš, le premier se rendant par *gala* (UŠ-KU), le second par *uri-gal*.

Le devin. — A côté de l'*âšipu* se tient le *bârû*, c'est-à-dire, d'après l'étymologie : « celui qui voit, qui regarde [30] ». Si l'*âšipu* était chargé de la magie, le *bârû* s'occupe de la divination : il est « le devin », comme l'autre est « l'incantateur ». L'*âšipu* a pour dieux spéciaux Êa et Mardouk, le *bârû* se réclamera de Šamaš et d'Adad qui sont les dieux de la divination. L'*âšipu* se rattache à Éridou, ville d'Êa; le *bârû* se rattachera à Sippar, ville de Šamaš. Les plus anciens textes de Lagaš mentionnent déjà des « devins ». A l'époque de la première dynastie babylonienne, ils

sont organisés en collèges. Une lettre d'Ammi-ditana, adressée très probablement à Sippar, demande que les devins (*bârûti*) qui se trouvent dans cette ville donnent leurs prévisions, afin que le blé puisse être transporté sans encombre à la ville de Šagga [31]. Agoum-kakrime consulte le dieu Šamaš par l'intermédiaire du *bârû* [32].

La tablette cultuelle de Sippar raconte comment, au temple de Simmaššipak, roi de Babylone, un *bârû*, Êkour-šouma-oušabši, était chargé d'entretenir le culte de Šamaš, à Sippar, et comment, au temps de Nabou-apla-iddin, un autre *bârû*, Nabou-nadin-šouma, est investi par le roi des mêmes fonctions [33]. Or, on a soin de spécifier que Nabou-nadin-šouma est un descendant d'Êkour-šouma-oušabši, car le sacerdoce divinatoire est héréditaire. Nous possédons, en effet, la tablette dans laquelle sont définies les conditions pour l'exercice de la *bârûtu* [34]. Le *bârû* doit être « progéniture d'un prêtre, issu d'un père saint [35] ». De cette façon le sacerdoce se rattachera à Enmedouranki, l'ancien roi de Sippar, le révélateur des rites divinatoires, cet Ευεδωραχος que Bérose désigne comme le septième des dix rois primitifs.

Les qualités de la race ne suffisent pas pour qu'on puisse devenir *bârû*. Celui-ci doit être « parfait en sa prestance et ses dimensions »; il ne doit pas avoir l'œil défectueux, ni les dents brisées, ni quelque doigt mutilé, ni quelque maladie de peau ou des organes génitaux [36]. Il est probable, comme le suppose M. Schrank, que ces conditions n'étaient pas le seul fait du *bârû*, mais qu'elles étaient requises de quiconque postulait les honneurs sacerdotaux [37]. On excluait les *defectus natalium* et les *defectus corporis*. Si l'on demandait du prêtre « un corps

parfait », c'est probablement parce que le prêtre devait servir d'intermédiaire entre les hommes et les dieux. Il entrait en relation spéciale avec la divinité et devait être d'un abord agréable. Peut-être aussi, comme l'a conjecturé M. Schrank [38], ces exigences proviennent-elles de ce que, primitivement, le prêtre exerçait nu les fonctions de son ministère. Il est à remarquer que, sur deux tablettes très archaïques de Nippour, l'offrant est complètement nu devant la divinité assise sur son trône [39].

Fonctions du devin. — Le même texte qui impose les conditions pour devenir *bârû*, énumère les fonctions qui sont réservées à cette catégorie de prêtres [40]. Toutes se rapportent à la divination. Le *bârû* doit sonder « le secret d'Anou, de Bêl [et d'Êa] » et l'annoncer aux mortels. La locution *bîra barû* signifie non seulement « voir une vision », mais encore « rendre un oracle », et, pour caractériser l'activité du *bârû*, on dira simplement « qu'il décide l'avenir ».

Or, les moyens pour découvrir l'avenir sont nombreux. L'un des principaux est celui de la divination par l'eau et par l'huile. Le *bârû* reçoit la science des dieux « pour observer l'huile sur l'eau ». Deux tablettes, relatives à cette lécanomantie, nous sont parvenues de l'époque hammourabienne [41]. Toutes les positions que peut prendre l'huile dans l'eau, toutes les formes dont elle est susceptible, sont soigneusement énumérées. Le présage sera bon ou mauvais, suivant les évolutions de l'huile à la surface du baquet. On prévoit les cas auxquels doit répondre le devin : s'agit-il d'une campagne à entreprendre, de la guérison d'un malade etc...? La campagne sera heureuse ou malheureuse, le malade guérira ou mourra, suivant que l'huile se sera comportée de telle ou telle façon. Cette

spécialité du *bârû* de dévoiler l'avenir par l'eau et par l'huile permettait de le désigner idéographiquement par NI-ZU « qui connaît l'huile » ou A-ZU « qui connaît l'eau ». Le second idéogramme donna *asû* « le médecin », de sorte que, comme l'*âšipu*, le *bârû* était considéré, lui aussi, comme pratiquant la médecine. Son art lui permettait de prononcer des diagnostics infaillibles sur les maladies. Quant à celui qui consultait, on l'appelait *bêl samni* « propriétaire de l'huile », exactement comme on appelait *bêl niqî* « propriétaire du sacrifice », celui qui offrait un sacrifice aux dieux par l'intermédiaire du prêtre [42].

Plus importante que la divination par l'huile était la divination par le foie. Les scribes babyloniens conservaient des observations sur le foie, qui remontaient à l'époque de Sargon l'ancien et de Narâm-Sin [43]. C'était grâce à tel présage, tiré du foie des victimes, que ces monarques avaient réussi dans leurs campagnes. L'hépatoscopie chez les Babyloniens, comme chez les autres peuples civilisés, remonte donc à la plus haute antiquité. Ce n'était pas seulement un recueil d'observations plus ou moins rationnelles, c'était une véritable science et il fallait toute l'intelligence du *bârû* pour en pénétrer les secrets. Le *British Museum* possède un foie en argile, qui est divisé sur sa surface en une cinquantaine de petits compartiments [44]. Chaque compartiment est un centre d'observations, et chaque partie du foie a son nom spécial. Il existait des tablettes qui étaient de véritables manuels pour le praticien. M. Jastrow, qui a consacré une longue étude à l'une de ces tablettes [45], a reconnu avec beaucoup de pénétration que le texte consistait à donner un présage, dans sa formule technique, et à expliquer la connexion entre le signe tiré du foie et

la chose signifiée. On disait, par exemple : « Si le conduit biliaire est long et le conduit hépatique court, le prince triomphera dans l'expédition qu'il entreprend. » Les colonnes parallèles expliquaient : « longueur » du conduit biliaire = « conquête ». Il y avait toute une technique de ces présages et ce n'était pas chose facile de s'en pénétrer au point de ne plus faillir. Le foie était l'organe important de la victime. Avec le cœur, c'était le centre de la vie, et, quand on voulait marquer le siège du sentiment, colère, amour, ou haine, on employait parallèlement *libbu* « cœur » et *kabittu* « foie ».

Lire dans l'eau du baquet sacré, lire dans le foie de l'animal immolé, ce n'est pas le tout de la science divinatoire. Les animaux vivants et les hommes ne se remuent pas au hasard sur notre planète. Observer leurs allures et spécialement les manifestations anormales de leur activité, étudier les phénomènes, spécialement les phénomènes extraordinaires de l'enfantement, de la maladie, de la mort, c'est une source nouvelle de savoir pour le *bârû*. Il a, dans ses catalogues, la documentation précise de ses devanciers. Il sait bien que c'est un mauvais présage si une femme donne le jour à deux jumeaux, dont un garçon et une fille, et qu'il y aura un roi fort pour régner sur le pays si une femme met au monde un enfant avec une tête de lion[46]. Tantôt il existe une relation entre la nature du signe et la déduction qu'on en tire, surtout lorsqu'il s'agit des « pronostics sur l'issue de diverses maladies[47] ». Tantôt la relation nous paraît arbitraire et c'est ce qui la rend plus mystérieuse aux non-initiés.

Mais le grand livre de l'avenir est le ciel. C'est ici que le *bârû* va surtout exercer son activité. Il doit sa-

voir à fond le formulaire « Lorsque Anou et Bêl », ce grand traité de l'astronomie chaldéenne[48]. Les astres écrivaient sur le firmament la destinée des hommes et des cités. Les planètes par leurs positions au milieu des autres astres indiquaient les décrets des dieux. On avait partagé en quatre grands groupes les séries d'observations astrologiques. Les unes concernaient la lune, Sin; les autres le soleil, Šamaš; les troisièmes la planète Vénus, Ištar; les dernières les orages et les pluies, Adad. Non seulement les mouvements planétaires et les météores célestes, mais la date de ces mouvements et de ces météores doivent faire l'objet des observations astronomiques du *bârû*.

Rites divinatoires. — Le domaine dans lequel se meut le *bârû* est donc immense. Mais son travail n'est rien, s'il n'est sanctifié, comme celui de l'*âšipu*, par le sacrifice et la prière. La divination, pas plus que la magie, n'est isolée de la religion. Nous avons dit déjà que les dieux Šamaš et Adad sont les protecteurs spéciaux du *bârû*. C'est vers eux que s'élèvera de préférence sa prière, c'est à eux qu'il offrira surtout ses sacrifices. Les tablettes rituelles donnent les cérémonies que doit observer le *bârû* en tant que sacrificateur. Suivant le moment du jour, il s'adressera à tels ou tels dieux. Le sacrifice de l'aurore est particulièrement intéressant[49]. Le *bârû* place un réchaud devant Šamaš, Adad, Mardouk, Aya, Bounene, Kettou, Mêšarou et le dieu de l'homme (c'est-à-dire le dieu protecteur spécial de celui qui est venu faire la consultation). Derrière chaque réchaud, une table sur laquelle se trouvent quatre pots de vin de sésame, trois fois douze pains de farine excellente, un mélange de miel et de beurre, puis du sel. Le prêtre répand le premier réchaud devant Šamaš, prend le client par la

main et s'écrie : « Un tel, ton serviteur, puisse-t-il, à l'heure du matin, offrir un sacrifice! Qu'il lève le cèdre et qu'il se tienne devant ton auguste divinité! Qu'il soit agréable à ton auguste divinité, par la vertu de cette brebis, qui se compose entièrement de chairs parfaites et de formes parfaites[50]! » Là-dessus on immole la victime; l'offrant tient la brebis et le prêtre fait les aspersions avec le sang. Ce cérémonial doit être observé devant chacun des dieux énumérés précédemment et qui ont tous leur sacrifice spécial. Puis on offre, comme toujours, le gigot droit, les rognons, et un rôti à chaque divinité, après avoir eu soin de purifier la viande dans l'eau lustrale.

Comme l'*âšipu*, le *bârû* a son vêtement sacerdotal, le *ṣubâtu zakû* « vêtement pur[51] ». Il doit se purifier lui-même. Des jours spéciaux sont fixés pour l'œuvre de la *bârûtu*[52].

A la catégorie du *bârû* se rattachent le *šabrû*[53] et le *ša'ilu*[54] qui ont pour mission spéciale d'interpréter les songes. Nous avons vu que les songes étaient, pour la divinité, le moyen de se communiquer aux hommes, et qu'on connaissait un dieu des songes, Zaqar, et une déesse « devineresse des songes », Ninâ[55]. On pouvait quelquefois connaître l'avenir par l'évocation des morts. C'est ce que tente Gilgamès auprès d'Êabani[56]. Il semble que le *mušêlû* « celui qui fait remonter » et le *zaqîqu* étaient employés à cette besogne.

Initiation du devin. — On comprend qu'une longue initiation fût nécessaire au candidat *bârû*. On devait lui confier « la tablette des dieux, la table du mystère des cieux et de la terre[57] ». Dans sa main on plaçait « le cèdre chéri des dieux grands », c'est-à-dire probablement cette baguette magique que levait l'offrant au moment du sacrifice. On lui révélait la pa-

role du mystère », c'est-à-dire les mots merveilleux qui dérobaient le secret des dieux[58]. Ainsi pouvait-il se présenter devant ɔamaš et lui demander ses oracles. Le dieu répondait par la *têrtu* (תורה), c'est-à-dire « la révélation » divine, en sorte que le *bârû* pouvait s'appeler simplement le *mûdû têrti* « celui qui connaît la révélation » ou le *bêl têrti* « celui qui possède la révélation[59] ». Parallèlement au mot *têrtu* ou comme déterminatif devant lui, on employait *šêru* « chair, viande », pour bien marquer que la révélation divine se lisait spécialement dans le foie ou les entrailles des victimes. Le *bârû* est donc bien l'intermédiaire entre les dieux et les hommes pour les communications divines. L'*âšipu* était prêtre, purificateur, expiateur et médecin. Le *bârû* est prêtre, lui aussi, mais, en même temps, aruspice, astrologue et devin. Dès les temps les plus anciens ces deux sommités du sacerdoce babylonien existent côte à côte, sans se confondre. Dans la même religion, avec des prières à formules presque identiques et des sacrifices dont l'essence est toujours la même, ils représentent la magie et la divination. C'est l'effort de l'esprit humain pour transporter dans le domaine religieux les pratiques de la superstition populaire. La magie cherche au ciel son fondateur dans la personne d'Êa ou de Mardouk, ces « magiciens des dieux[60] », protecteurs de l'*âšipu*. La divination se met à couvert sous la protection de Šamaš et d'Adad, ces « seigneurs de la divination et des oracles[61] », qui sont les dieux du *bârû*.

Les chantres. — A une troisième classe de prêtres appartenait le *zammeru* « chanteur ». Comme le nom l'indique, sa fonction consistait à chanter, à psalmodier les hymnes sacrés. Il assiste au sacrifice et, durant les opérations du sacrificateur,

chante ses hymnes : « Le chanteur chantera : ô Êa sublime ! tu offriras le sacrifice. Le chanteur chantera : Bêl, Bêl, d'entre les sacrifices... ! tu offriras la viande rôtie. Le chanteur chantera : ô juge du monde ! tu rempliras une écuelle de blé[62]. » Les tablettes rituelles indiquent les chants correspondant aux diverses parties du sacrifice. Ainsi le chanteur est le véritable diacre. Tandis que le prêtre officie, le chanteur s'adresse à la divinité, pour la prier d'accepter l'offrande qui lui est faite. D'ailleurs le temple est vraiment le palais du dieu, et de même que les monarques ont chez eux des chanteurs et des chanteuses, le dieu aura aussi son chœur de virtuoses dans le temple. La musique elle-même est indispensable aux grandes solennités. *Gù-de-a* avait placé la lyre *ušumgal-kalama,* qu'il appelle « son musicien chéri », afin qu'il « prenne bon soin de la flûte, qu'il remplisse de joie le parvis de l'*É-ninnû*[63] ». Un koudourrou découvert à Suse porte comme relief une longue file de musiciens qui s'accompagnent d'instruments à cordes[64]. Un hymne s'ouvre par ces mots[65] :

A la demeure du dieu [rendons-nous] avec la lyre, la lamentation, la prière !
Le *kalû* chante le chant,
Le *kalû* chante le chant de la domination,
Le *kalû* chante le chant de la lyre,
Sur le tambour sacré, sur le tambourin sacré,
Sur la flûte et le *manzû*, sur la lyre sacrée !

L'intervention du *kalû* au lieu du *zammeru* dans ce texte, provient de ce qu'il s'agit d'une musique de deuil et de lamentation. Le *kalû* appartenait, en effet, à la classe des *âšipu* auxquels revenaient les rites d'expiation[66].

Rôle des femmes dans le sacerdoce. — A côté des trois grandes classes de prêtres, les incantateurs, les devins, les chantres, il pouvait exister d'autres sections moins caractérisées. Ainsi le palais avait ses prêtres chargés de prier pour le roi et d'offrir des sacrifices en son nom. La question qui se pose est de savoir si les femmes ont eu accès au sacerdoce. La réponse n'est pas douteuse. Dans les plus anciens textes de Lagaš on trouve des incantatrices et des devineresses à côté des incantateurs et des devins[67]. Quant aux chanteuses, elles devaient figurer dans les temples comme dans les palais. Le koudourrou que nous avons mentionné plus haut représente, dans la file des musiciens, une femme qui joue du tambourin. La mère de Gilgamès est une prêtresse et elle a autour d'elle un cortège de femmes attachées aux temples[68]. Ce sont les « dames du dieu », les *enâte*[69]. La mère de Sargon l'ancien est une prêtresse, *enitu*[70]. Il est sûr que les femmes sont beaucoup moins nombreuses que les hommes dans les sacerdoces. Les lettres des Sargonides qui ont trait au culte parlent fréquemment de prêtres et seulement trois ou quatre fois de prêtresses, dont l'une rend des oracles[71]. Il est à remarquer que les prêtres pouvaient prendre le nom de « pères » et les prêtresses celui de « mères », exactement comme, chez les Égyptiens, on disait « père divin » pour signifier le prêtre[72].

En dehors des prêtresses qui remplissent véritablement des fonctions cultuelles, les temples comptent un personnel de femmes vouées à la divinité pour la prostitution sacrée. Le code de Hammourabi connaît « la femme », c'est-à-dire « la prêtresse » de Mardouk; il la distingue de la *qadištu*, qui est véritablement la courtisane des temples, et de la « femme-mâle » qui se

prostitue à tout venant[73]. Nous avons vu ailleurs comment le temple d'Ištar à Érech avait été célèbre par ce personnel impudique[74]. Jusqu'à quel degré ces personnes pouvaient-elles être considérées comme exerçant une fonction sainte, c'est ce qu'il est difficile de préciser. On ne les voit intervenir ni dans le sacrifice, ni dans la prière, qui sont les actes principaux du culte. Pas un mot sur leur compte dans les prescriptions liturgiques.

Rang du prêtre dans la cité. — Quelle était la condition du prêtre dans la société? Si le roi est le prêtre par excellence, on comprend que le prêtre sera un personnage à part et jouissant d'une grande notoriété. Une date du temps d'*En-te-me-na* est ainsi formulée : « En ce temps-là, *En-te-me-na* était patési de Lagaš et *En-li-tar-zi* prêtre de *Nin-gir-su*[75]. » On pourra donner comme époque marquante l'année où fut installé le grand-prêtre de telle ville; une date sera « l'année où fut désignée la grande-prêtresse du dieu Immer[76] ». Les rois avaient soin de pourvoir les temples de terres et de revenus qui pouvaient sustenter et enrichir le personnel. Souvent la donation était faite aux prêtres eux-mêmes. Nabuchodonosor I raconte comment il accorde de grands morceaux de terre à Šamoua et à Šamaia, prêtres de la ville de *Dûr-šarri*[77].

Ce n'était pas la seule source de bénéfices pour le prêtre. Sur chaque sacrifice il avait le droit de prélever sa part. La tablette cultuelle de Sippar règle minutieusement ce qui revient aux divers membres du sacerdoce. Le prêtre est nourri à la table du dieu[78]. Ainsi sur les moutons que le roi offre chaque année, le prêtre aura pour lui « les reins, la peau, le croupion, les jointures, la moitié de la viande du

ventre, la moitié de la viande de l'intérieur, deux pattes, un pot de sauce ». Le même texte déclare que le roi offre six beaux vêtements qui doivent être portés à certains jours. Ainsi les largesses royales subvenaient à l'entretien du sacerdoce, et les particuliers qui offraient un sacrifice avaient soin de réserver la part du prêtre.

Conclusion. — Le sacerdoce est donc un sacerdoce officiel. La cité ou l'état est sous la mouvance de tel ou tel dieu. Le roi est le premier représentant du dieu, les prêtres sont les ministres du dieu. L'homme peut s'adresser directement à la divinité s'il le désire. Mais, dans certaines circonstances spéciales, quand il se sent frappé par les dieux, quand il veut leur offrir une prière plus solennelle, faire célébrer un sacrifice liturgique, percer les voiles de l'avenir, il doit de toute nécessité recourir aux initiés. Obligés par leurs fonctions de maintenir une tradition écrite, les prêtres témoigneront d'une étonnante activité littéraire. Ils ne se contenteront pas de marquer au jour le jour leurs observations astronomiques ou leurs formules incantatoires, ils sauvegarderont les mythes et les légendes du passé. Les temples se verront ornés de bibliothèques où le jeune clerc pourra puiser à loisir tous les procédés de son art et toutes les ressources de la science sacrée. Ainsi le sacerdoce contribuera à la perpétuité du culte et de la tradition religieuse.

NOTES SUR LA NEUVIÈME LEÇON

1. Sup., p. 148 ss.
2. Le Roy, *La religion des primitifs*, p. 277. Fustel de Coulanges, *La cité antique* (14me éd.), p. 94.
3. Br. 5980, 5969, 5970.
4. Muss-Arnolt, *HW.*, p. 702.
5. Delitzsch, *HW.*, p. 247 et Jensen, *KB.*, VI, 1, p. 462 s.
6. Schrank, *Babylonische Sühnriten...*, p. 1 s.
7. Br. 589 s.
8. Sup., p. 43 ss.
9. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 1 ss. (cf. Thompson, *The devils and evil spirits in Babylonia*, vol. I).
10. *Cuneiform texts...*, XXIII, pl. 15-22.
11. Myhrman, *Die Labartu-Texte*, *ZA.*, XVI, p. 141-200.
12. Tallqvist, *Die assyrische Beschwörungsserie maqlû.*
13. Zimmern, *Die Beschwörungstafeln šurpu*, dans *BBR.*
14. *Religion des primitifs*, p. 277.
15. Textes colligés dans Schrank, *Babylonische Sühnriten...*, p. 21.
16. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 6, l. 238 ss. :
    a-ši-pu ša ina (alu) Eridu ib-ba-nu-ú ana-ku
    ša ina (alu) Eridu u Šú-ba-ri ri-ḫu-ú ana-ku.
17. Schrank, *Babylonische Sühnriten...*, p. 14.
18. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 2, l. 71 ss. :
    bêlu rabu-ú (ilu) É-a iš-pur-an-ni
    ta-a-šu el-lu ana te-e-a iš-kun
    pi-i-šu el-lu ana pi-ia iš-kun
    i-mat-[su el-lu] ana im-ti-ia iš-kun
    ik-rib-šu el-lu ana ik-ri-bi-ia iš-kun.
19. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 7, 269 ss. :
    (ilu) É-a šar ap-si-i a-ta-a...
    ana-ku a-ši-pu arad-ka
    ina im-ni-ia a-lik ina šú-me-li-ia ia ru-uṣ.
    ta-a-ka el-lu ana te-e-ia šú-kun
    pi-i-ka ellu a-na pi-ia šú-kun
    a-mà-tum elli-tim dum-mi-iq
    qi-bit pi-ia šul-lim
    par-ši-ia ul-lu-lu qi-bi
    e-ma al-la-ku lu-uš-lim
    amêlu a-lap-pa-tu liš-lim.
20. *Cuneiform texts...*, XVI, pl. 28, l. 47 ss. :
    a-ši-pu ša-an-gam-ma-ḫu mu-ul-lil par-ši ša (alu) Eridu a-na-ku
    mâr šip-ri a-lik maḫ-ri ša (ilu) É-a a-na-ku
    ša (ilu) Marduk mašmašu en-qi mâr reš-ti-i ša (ilu) É-a mâr šip-ri-šu a-na-ku
    a-šib (alu) Eridu ša ši-pat-su nak-lat a-na-ku

a-lu-ú lim-nu ana na-sa-ḫi-ka i-rat-ka ni-'-i
a-šib na-me-e ana na-me-ka at-lak
bêli rabu-ú (ilu) É-a ú-ma-'-ir-an-ni
tá-šu ana pi-ia ú-ṭib
niknakku si-bit-ti-šu-nu ša par-ṣi el-lu-ti ana qa-ti-ia ú-ma-al-la.

21. Zimmern, *Ritualtafeln*, n° 26, l. 35 ss. (*BBR.*, p. 127).
22. Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl*, p. 25.
23. Morgenstern, *The doctrine of sin in the babylonian religion* (*MDVG.*, X, 1905), p. 114.
24. *Ibid.*, p. 114.
25. *Babylonische Sühnriten...*, p. 81 s.
26. *Ibid.*, p. 71 ss.
27. *Ibid.*, p. 28 s.
28. *Ibid.*, p. 28.
29. *Ibid.*
30. Sur le *bârû*, Zimmern, *BBR.*, p. 82 ss. et Lagrange, *ÉRS.*, p. 233 ss.
31. King, *The letters and inscriptions of Hammurabi*, III, p. 159 et p. 112 s.
32. *KB.*, III, 1, p. 138-139, II, 8.
33. Dans notre *Choix de textes...*, p. 383 ss.
34. *Ibid.*, 141 ss.
35. *Ibid.*, p. 143.
36. *Ibid.*, p. 143 s.
37. *Babylonische Sühnriten...*, p. 4 s.
38. *Ibid.*, p. 9 ss.
39. Hilprecht, *Explorations in Bible lands*, p. 417; Meyer, *Sumerier und Semiten in Babylonien*, p. 100 s.
40. Dans notre *Choix de textes...*, p. 143.
41. Hunger, *Becherwahrsagung bei den Babyloniern nach zwei Keilschrifttexten aus der Hammurabi-Zeit.*
42. *Ibid.*, p. 11.
43. Cf. maintenant King, *Chronicles concerning early babylonian kings*, II, p. 129 ss. et Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, II, p. 227 ss.
44. *Cuneiform texts...*, VI, pl. 1. Cf. Guide du *British Museum*, p. 174.
45. *An omen-school-text*, dans *Old Testament and semitic studies in memory of W. R. Harper*, II, p. 279-326.
46. Boissier, *Documents assyriens relatifs aux présages et choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne.*
47. Virolleaud, *Pronostics sur l'issue de diverses maladies*, dans *Babyloniaca*, I (1906).
48. Dans notre *Choix de textes...*, p. 153. Virolleaud, *L'astrologie chaldéenne.* Cf. *Revue biblique*, 1909, p. 324 s.
49. Zimmern, *BBR.*, p. 105 ss.
50. *Ibid.*, p. 107.
51. *Ibid.*, p. 99, l. 30.
52. « En un jour favorable », *ibid.*, p. 99.
53. Muss-Arnolt, *HW.*, p. 1006.
54. *Ibid.*, p. 997.
55. Sup., p. 205.
56. Dans notre *Choix de textes...*, p. 317 ss.

57. Dans notre *Choix de textes*, p. 141.
58. *Ibid.*
59. ZIMMERN, *BBR.*, p. 87.
60. MUSS-ARNOLT, *HW.*, p. 607.
61. On les appelle *bêlê bîri bêlê purussê* (ZIMMERN, *BBR.*, p. 89).
62. ZIMMERN, *BBR.*, p. 176-177.
63. Cylindre B, X, 9 ss. (*ISA.*, p. 184-185).
64. Le koudourrou n° XX, dans *Mémoires* de la *Délégation en Perse*, VII, p. 146 ss.
65. Dans K. 4620 (MACMILLAN, *Religious texts*, *BA.*, V, p. 580 s.).
66. Sup., p. 291.
67. Signalons à la période présargonique les incantatrices *Qal-irnun* et *Nin-mu-da-nu-me-a* (*ZA.*, XXII, p. 309 s.), la devineresse *Me-Ninni* (*ibid.*, p. 306).
68. Dans notre *Choix de textes...*, p. 221 et 225.
69. *Ibid.*, p. 224, n. 37.
70. Sup., p. 155 s.
71. BEHRENS, *Assyrisch-babylonische Briefe kultischen Inhalts*, p. 9.
72. *Ibid.*
73. Code de Hammourabi, verso, XIV, 61 ss. et XV, 61.
74. Sup., p. 86.
75. *ISA.*, p. 318-319.
76. *ISA.*, p. 328-329.
77. *KB.*, III, 1, p. 172-173.
78. Dans notre *Choix de textes...*, p. 391 ss.

TABLES

(Les chiffres indiquent les pages, les chiffres gras les principaux passages.)

I. — NOMS GÉOGRAPHIQUES.

Abu-Habbah, 3.
Adab, 126.
Agadé, 3, 5, **10-14**, 16, 19, 125-127, 130, 142, 155, 170, 204.
Akkad, **2-6**, 10-11, 13, 16-18, 22, 26, 31-32, 54, 88-89, 95, 104, 109, 125-126, 128, 132, 137, 140-141, 155, 157, **182**.
Alma, 33.
Amorrhéen, 35.
Amourrou, 11, 18, 168.
Anšan, 17, 157.
Apirak, 13.
Arabie, Arabes, 2, 6, 57, 85, 136, 138-139, 224.
Aram, Araméens, 6, 57.
Arbèle, 88-89, 127, 136-137, 159, 172, 204, 253.
Arpad, 274.
Aryens, 38.
Asdoud, 137.
Asie Mineure, 22.
Ašour, 1, 25, 27, 30, 93, 102, 122, 126, 129, 132-134, 136-138, 140, 147-153, 159, 165, 168, 171-172, 190, 256, 266, 275.
Athènes, 127.
Azoupirâni, 155.

Babel, Babylone, 1, 3-4, 6, 11, 17, **18, 20, 22-23**, 25-31, 37, 54, 68, 70, 72, 83, 95-96, 98-100, 102-103, 122-130, 132-134, 137-138, 140-142, 147-148, 150-151, 153-155, 157, 159-161, 163, 168-169, 182-183, 185, 215, 230, 252-255, 257-258, 260, 292.
Bâb-ili, 123.
Balawat, 27, 36.
Bašimou, 138.
Birs Nimrûd, 3, 102.
Bît-Ḫabban, 128.
Bît-karkara, 126.
Bît-Sin-magir, 131.
Borsippa, 3, 20, 30, 102-103, 126.
Byblos, 106.

Canaan, Cananéens, 2, 6, 24, 32, 57, 89, 168.
Chaldée, **2-4**, **6**, 11, 16, 18-20, 31-32, 38, 40, 50, 60, 71, 73, 78, 85, 108, 125, 127, 157, 168, 181.
Chypre, 85.
Cosséens, 23.

Dêr, 69, 127.
Diarbekir, 12.
Dil-bat, 93, 123, 126.
Dun-gi-Babbar, 17.
Dûr-Iakin, 139.
Dûr-ili, *Dûr-ilu*, 123, 162.
Dûr-šarri, 301.
Dûr-Šarru-ukin, 28, 122, 123.

Égypte, Égyptiens, 24, 28, 38, 40, 48, 55, 75, 78, 103, 106, 134, 148, 159, 167, 186, 248, 253, 282, 300.
Ékallât, 140.
Élam, Élamites, 3, 7, 11, 13, 18-21, 28, 39, 86, 134-138, 140-142, 151, 191, 215, 225, 233, 253.
El-Amarna, 24-25, 36, 169.
Ellasar, 2.
Émoutbal, 137, 140, 268.
En-lil-ki, 123.
Érech, **2**, 5, 7, **9-10**, 13-14, 16-19, 21, 48, 66, 69, 71, 86, 88, 125-126, 128, 140-142, 147-148, 151, 159-160, 166, 168, 188, 231, 250, 267, 301.
Éridou, **5-6**, 17-19, 33, 58, 73-74, 76, 97-98, 107, 123, 125, 126, 128, 183, 273, **287-289**.
Éthiopie, 134.
Euphrate, 1-2, 6, 10, 33, 38, 48-49, 73, 156.

Gath, 137.
Gir-su, 14, 69, 90, 126, 128, 164.
Gišgal, 129.
GIŠ-ḪU, 33.
Golfe Persique, 5, 6, 33.
Grèce, Grecs, 3, 39, 43, 48, 50, 54, 68, 73, 84, 104, 127, 134, 148, 167, 193, 282.
Gutium, 13.

Ḫallab, 20, 86, 88, 125, 126, 128.
Ḫanf, 23, 100, 140.
Ḫarran, 5, 30, 78, **81**, 125-127, 141-142, 204, 233.
Ḫar-sag-kalama, 126.
Hébreux, 59, 73.
Hittites, 22, 25, 100.
Ḫouṣṣi, 140.

Iadi'i, 139.
Indo-Européens, 51, 53.
Isin, 17-18, 126, 128, 162, 262.
Iškun-(ilu) Marduk, 123.
Iškun-(ilu) Sin, 123.
Israël, 31.

Jérusalem, 31.
Juda, 55.
Juifs, 31.

Kaldou, 215.
Kalḫou, 26, 36, 93, 102, 122, 132, 135, 149, 275.
Kar-(ilu) Šamaš, 123.
Kar-Tukulti-Ninib, 122.
Kassites, 23-25.
Keš, 126, 158.
Khorsabad, 28.
Ki-nu-nir, 106.
Kiš, 3, 5, **6-7**, 10, 21, 92, 126, 170, 268.
Kisik, 140.
Kisurra, 161.
Koumouḫi, 133.
Koutha, 3, 16, 108, 126, 129.
Koyoundjik, 29, 36.

Lagaš, **2-11**, **14-16**, 18-19, 50, 66-67, 69, 71-72, 74-75, 90, 93-95, 107-109, 125-126, 128-130, 147-148, 151, 160-161, 167-168, 170, 190, 194, 203, 223, 248, 262, 268, 291, 300-301.
Larsa, 2, 5, 16, **18**, 20, 21, 30, 35, 85, 125-126, 140, 142, 158, 189, 231.
Latins, 57, 248.
Loulloubi, Loulloubou, 13, 17, 133.
Louqsor, 75.
Lydiens, 133, 171, 204, 253.

Magan, 12.
Malkâ, 126.
Mar, 128.
Maškan-šabri, 126.
Mèdes, 29.
Mer (pays de la Mer), 22-23.
Mer Rouge, 5.
Mésopotamie, 25, 78.
Mitanni, 24-25.
Mugeyir, 2.
Muṣaṣir, 137.
Mouṣri, 122.

Nagiti-raqqi, 139.
Naïri, 137, 224.
Naksou, 13.
Namar, 127.
Neirab, 81.
Niffer, 2, 10.
Nil, 48.
Nimid-Lagouda, 140.
Nimrûd, 26, 93.
Ninâ, 123.
Ninive, 4, 23, **25-26**, 29-30, 37, 88-89, 93, 95, 102-103, 123, 126-127, 129, 135-137, 142, 159, 172, 181, 266.
Nippour, 2, 5, 10, 13, 16-19, 32, 70-73, 102, 110, 123, **125-128**, 188, 267.
Nun-Ki, 123.
Nûr-(elu) Adad, 123.

Oumma, 5-9, 14, 33, 108.
Our, 5, 7, **16-19**, 21, 35, 49, 67, 71, 78, 81, 90, 123, 125-128, 130, 140, 142, 148, 158-159, 166, 168, 170, 248, 251, 267.

Perses, 30.
Phénicie, Phéniciens, 2, 24, 85, 89, 92, 104.

Qutû, 25.

Rome, Romains, 48, 57, 121, 134, 138, 148, 169, 186, 193, 230, 282.

Šagga, 292.
Samarie, 76.
Sémites, **2 ss.**, 32, 43-44, 49, 53-54, 58-59, 125, 186, 197, 264-265, 272.
Senkereh, 2, 85.
Sidon, 3.
Simourrou, 17.
Sippar, 3, 5, 12, 14, 20, 22, 30, **84-85**, 88, 125-127, 142-143, 161, 163, 253-254, 261, 276, 287, 291-292, 301.
Sippar-edinna, 21.
Soubarou, *Šubarû*, 22, 287.
Soubarti, 133.
Sougi, 138.
Šoumer, 2-6, 11, **13-14**, 16-18, 20, 26, 31-32, 54, 85, 89, 93, 95, 104, 109, 125, 126, 128, 132, 141, 147, 157, 182.
Sumériens, **2 ss.**, 32-33, 57, 203, 259.
Sparte, 127.
Suse, 3, 10, 16, 32, 85-86, 126, 138, 299.
Syrie, 100.

Tell-Ibrahim, 3.
Tello, 2, 10.
Tigre, 1, 2, 6, 10, 33, 38, 48-49, 73.
Til-(ilu) Išḫara, 123.
Troie, 139.
Tu-tu, 13.

Ur (cf. Our), 2.
Urarṭu, 137.
Urraḫinaš, 139.
Uruk (cf. Érech), 2.

Van, 13.

Warka, 2.

Zagros, 13.
Zarilab, 140.

II. — NOMS DE SOUVERAINS ET AUTRES PERSONNAGES.

Abi-ešouḫ, 21, 23.
Abraham, 2, 78.
Achéménides, 30.
Adad-abî, 196.
Adad-nirari I, **25**, 109, 147-148.
Adad-nirari III, **26-27**, 111, 149-150, 159, 190.
Adad-šuma-uṣur, 169, 172.
Agoum-kakrime, **23**, 59, 70, 99-100, 140, 163, 167, 189, 251, 292.
Aḫu-ṭâb, 197.
Aḫu-uṣur, 197.
Akki, 156.
A-kur-gal, 7.
Alexandre, 31, 167.
Ameka, 133.
Aménophis III, 24.
Ammi-ditana, **22**, 124, 292.
Ammi-zadouga, **22**, 124.
Amraphel, 35.
Amurru-bani-amêli, 185.
Ana-Šamaš-taklâku, 196.
Ana-Sin-taklâku, 196.
Anaximène, 248.
An-nu-ba-ni-ni, 133.
Antiochus Soter, 100.
Antonins, 230.
Apil-ilîšu, 198.
Arad-Nannar, 148.
Arad-Sin, **18**, 129, 189, 251.
Araštoua, 133.
Arik-dên-ili, 147.
Ariok, 18.
Asaraddon, **27**, 87-88, 132, 134-135, 137-139, 150, 153-155, 159, 165, 185, 215, 225, 233, 252, 261, 266-267.
Ašur-aḫa-iddina, 185.
Ašourbanipal, 19, 23, 25, **27-30**, 39, 70, 74, 86-87, 91, 103, 132-134, 136-138, 140-141, 149, 151-154, 157, 162-163, 165-168, 171, 172, 181, 187, 202, 204-205, 215, 219, 222, 224, 236, 253, 257, 259, 263-264, 275.
Ašour-dân, 147, 149, 217, 223.
Ašur-nâdin-šumi, 185.
Ašour-naṣir-apla, **26**, 36, 70, 91, 93, 122, 132-135, 147, 149, 151-153, 156-157, 161-165, 169, 194, 202, 218, 261.
Ašour-nirari, 274.
Ašour-ouballiṭ, 25.
Ašour-rêš-iši, 87, 148, 151.
Atkal-ana-Marduk, 196.

BA-(ilu) Da-gan, 35.
Balthasar, 255.
Bara-nam-tar-ra, 8.
Bêl-abum, 196.
Bêl-aḫam-idinnam, 185.
Bêli-abî, 203.
Bêli-daian, 223.
Bêli ibniani, 203.
Bêl-nadin-apia, 130.
Bêl-nâdin-šumi, 185.
Bêl-šarra-ouṣour, 255.
Bérose, 5.
Bi-in-ga-ni-šar-ri, 13.

Cyaxare, 29.
Cyrus, 30, 31, 100, 141, 157, 163, 196, 215.

(ilu) Da-gan-ilu-su, 35.
Dun-gi, 16-17, 49, 76, 89, 126, 170.

É-an-na-tûm, 6, 7, 69, 130, 151, 168.
En-an-na-tûm I, 7.
En-an-na-tûm II, 8.
Ékour-šouma-oušabši, 292.
Énée, 139.
En-e-tar-zi, 8.
En-lil-kudurri-uṣur, 134.
En-li-tar-zi, 8, 301.
Enmedouranki, 292.
En-te-me-na, 7, 8, 71-72, 147, 168, 301.
Ευεδωραχος, 292.

Gaddaš, 23.
Galu-En-lil, 262.
Galu-en-na, 9.
Gandiš, 23.
Gimil-Sin, 16-17, 168, 170, 262.
Gir-ki-šar, 131.
Gù-de-a, **14** ss., 34, 46, 50, 67, 69, 72, 75, 80, 83, 86, 90, 93-94, 96, 106, 109, 129, 148, 157, 160-161, 164, 166, 167, 187-188, 190, 194, 204, 223, 250, 262, 263, 266-268, 271, 276, 299.
Gûgu (Gygès), 133.
Gul-ki-šar, 23.
Goungounou, 18.
Gygès, 133, 171, 204, 253.

Hammourabi, **18** ss., 25, 30, 35, 47, 49, 67, 68, 71, 72, 74-77, 79-80, 83-84, 86-87, 89-90, 92-94, 96, 98, 100, 102, 109, 126, 129, 137, 140, 151-152, 154, 160, 162-164, 167-170, 184, 191-192, 203, 221-223, 229-231, 248, 259, 268, 275-276, 300.
Ḫammurabi-bani, 170, 184.
Ḫammurabi-ilu, 170, 184.
Ḫammurabi-Šamši, 170.
Ḫašḫamer, 115.
Ḫaza-ilou, 138-139.

Ibi-Sin, 16-17, 170.
Idin-Dagan, 17.
Ili-abi, 198, 202.
Ili-awilim-rabi, 198.
Ili-bani, 184, 198.
Ili-išma, 186.
Ili-išme-ani, 186.
Ili-ma-abi, 198.
Ili-ma-aḫi, 198.
I-li-Uru-mu-uš, 170.
Ilu-bana, 184.
Ilu-bani, 184.
Ilu-išme-ani, 186.
Ilou-ma-ilou, 22.
Ilušu-abušu, 198.
Ilušu-bani, 184, 198.
Ilušu-ibnîšu, 198.
Išmâ-ilu, 186.
Išmê-Dagan, 17, 147.
Ištar-ummaša, 197.
Ištar-ummî, 197.

Job, 236.
Josias, 55.

Kudur-Naḫḫunde, 135, 191.
Kourigalzou, 71, 88, 147.
Kutir-Naḫḫunte, 18.

Lailé, 139.
Lamazi-ali-šu, 129.
Lipit-Ištar, 18, 35.
Lugal-an-da, 8.
Lugûl-ki-gub-ni-dú-dú, 159.
Lugal-má-gúr-ri, 170.
Lugal-ušumgal, 11, 262.
Lugal-zag-gi-si, **9**, **10**, 48, 66, **71**, 147, 148, 151, 157, 168, 188, 194, 250, 262, 267.

Maništousou, 10, 17, 170.
Mannou-dîk-bêli-alak, 275.
Marduk-abi, 196.
Marduk-apla-iddina, 185.
Marduk-daian, 223.
Marduk-lamazašu, 200.
Mardouk-nadin-aḫê, 140.
Mâr-ilîšu, 198.
Mati'-ilou, 274.
Melišipak, 24, 192.
Mérodach-baladan I, 24, 164, 192.
Mérodach-baladan II, 139, 152, 185, 215, 271, 275.
Me-silim, 5-6.
Moutakkil-Nouskou, 149.

Nabium-lamazašu, 200.
Nabium-pâliḫšu-ibani, 202.
Nabonide, 12, **29-30**, 81, 84, 88, 100, 110, 141, 153, 157, 160-161, 163, 202, 204, 215, 233, 254-256, 261, 263.

Nabopolassar, **29**, 155, 163, 165, 167, 253-254.
Nabou-apla-iddin, 84, 185, 261, 271, 276, 292.
Nabû-kudurri-uṣur (Nabuchodonosor), 131.
Nabou-madid-napišti, 275.
Nabou-nadin-šouma, 292.
Nabuchodonosor I, **24**, 36, 127-128, 140, 165, 169, 257, 301.
Nabuchodonosor II, **29**, **31**, 84, 141, 147, 151, 155, 159, 161, 167, 188, 194, 214, 218, 254, 262-263, 268.
Nannar-apla-idinnam, 185.
Narame-ili, 195.
Narâm-ili-su, 195.
Narâm-Sin, **3-4**, **11-13**, 16, 30, 32, 34, 60, 84, 88, 134, 155, 169, 195, 262, 294.
(*ilu*) *Nârum-ilu*, 49.
(*ilu*) *Nârum-rabi*, 49.
Nazi-Maroutṭaš, **24**, 130-131, 191.
Nériglissar, 29, 109, 156-157, 161, 163.
Nidditum, 186.
Nidin-Ištar, 186.
Nidnat-Sin, 186.
Nidnatum, 186,
Nour-Adad, 18.

Philippe, 31.
Pilaḫ-Aśur, 202.
Pilaḫ-Ištar, 202.
Pour-Sin, **16-17**, 130, 166, 170, 262, 267.
Pulu, 27.

Qîš, 186.

Rîm-Sin, **18**, 67, 71, 129, 158-159, 161.
Romulus, 121.

Šagarakti-Bouriaš, 30.
Salmanasar II, **26-27**, 70, 134-138, 149-150, 159, 162, 165, 169, 194.
Salmanasar IV, 27.
Šamaia, 301.
Šamaš-abî, 196.
Šamaš-abum, 196.
Šamaš-abuni, 196.
Šamaš-abušu, 196.
Šamaš-asûni, 193.
Šamaš-dûr-ali-šu, 129.
Šamaš-ibni, 215.
Šamaš-lamazaśu, 200.
Šamaš-mita-muballiṭ, 192.
Šamaš-šouma-oukîn, 103, 153-155, 253, 257.
Šamoua, 301.
Šamši-Adad II, 137, 147, 149, 152.
Šamši-Adad IV, 26-27.
Samsou-ditana, 22.
Samsou-iloûna, 21, 23, 35, 80, 96, 124, 170.
Šar-ga-ni-šar-ri (Sargon l'ancien), 10, 34.
Sargon l'ancien, **10-14**, 17, 30, 34, 84, 88, 95, 134, 155-156, 169, 195, 197, 294, 300.
Sargon d'Assyrie, 24, **27-28**, 70, 76, 122-123, 132-135, 137, 139-140, 147, 150-151, 154, 159, 165, 187, 215, 218, 252, 256, 266, 268.
Sargonides, **27-29**, 81, 170, 191, 300.
Šarpanitum-ummî, 197.
Šar-ru-gI, 170.
Šar-ru-GI-i-li, 170.
Šarrum-kîma-ili, 169.
Séleucides, 31.
Sennachérib, **27**, 89, 101, 123, 135-136, 138-140, 154, 162, 165, 185, 191, 202, 261, 267, 271, 275.
Simmaššipak, 292.
Sin-abum, 196.
Sin-abušu, 196.
Sin-aḫam-idinnam, 185.
Sin-ašu, 193.
Sin-gašid, 166.
Sin-idinnam, roi de Larsa, **18**, 109, 223.
Sin-idinnam, lieutenant de Hammourabi, **21**, 89, 137, 268.

Sin-išme-ani, 186.
Sin-nâdin-šumi, 185.
Sumu-abu, 21.
Sumu-la-ilu, Soumou-la-ilou, **21**, 95, 100, 124.

Tarqou (Tirhaqa), 134.
Téglath-phalasar I, **26**, 70-72, 80, 87, 133-134, 137-138, 140, 147, 149-151, 158, 160, 162, 191, 217, 224, 252, 271.
Téglath-phalasar III, **26-27**, 149.
Te-um-man, 136, 253, 263.
Tirhaqa, 134, 159.
Toukoulti-Ninib I, **25**, 36, 69, 122-123.
Toušratta, 24.

Ummi-Išḫara, 197.
Ummi-Nin-gal, 197.
Ur-Ba-û, 106.
Ur-engur, **16**, 67, 83, 148, 262.
Ur-Ninâ, **6-7**, 125.
Ur-Nin-gir-su, 16.
Ursâ, 137.
Uru-ka-gi-na, **9-10**, 14, 69.
Uru-mu-uš, 170, 268.

Warad-ili-šu, 203.

Zabium, 197.
Zabium-abi, 197.
Za-mâ-mâ-abum, 196.

III. — NOMS DE DIVINITÉS ET DE HÉROS.

Adad, **50**, 59-60, 63, 84, 88, 99, 110, 122-124, 127, 137-138, 140, 163-164, 166, 169, 171, 172, 191, 195-196, 204, 252, 291, 296, 298.
Adapa, 42, 75, 97, 105, 190.
Adonis, 92, 104-106.
Agni, 51-52.
A-mâ, 11.
Ama-ušumgal-anna, 106.
Amourrou, 185, 262.
Anou, 14, 45, 53-54, 57-58, 63, **66-70**, 72, 85-86, 91, 94, 96, 98, 101, 105, 110, 125, 127-129, 148-149, 151, 154, 159-160, 162, 165, 182, 188, 192-193, 195, 238, 251-252, 262, 289, 293, 296.
Anounit, 21, 30, **88**, 127, 261, 263.
Anounnakis, 72, 83, 96, 107, **109-110**, 188, 194, 217, 223, 262.
An-nu-ni-tum, 11, 168.
An-šar, 68, 70, 101, 182.
Antou, 70, 86, 251.
Aphrodite, 69, 85-86.
Apollon, 84.
Arourou, 98, 100, 184.
Asar-ri, 96.
Ašrat, 262.
Ἀσσωρος, 101.
Ašour, 1, 18, 25-28, 31, 68-70, 81, 85, 87, 89, 95, **100-102**, 122, 123, 126, 133-139, 142, 147-154, 157, 159-160, 162-167, 171, 181-182, 184-185, 191, 202, 204, 215, 218, 219, 225, 252-253, 266.
Aššuritu, 102.
Astarté, 5, 69.
Astres, 53-57.
Athéné, 127.
Atthar, 85.
Aya, 84, 124, 296.

Baal, Baals, 53-54, **57-58**, 64-65, 70.
Babbar, 5, 125, 151.
Bagbartoum, 137.
Ba-û, 90, 92, **94-95**, 125, 187-188, 201, 223, 250, 259, 271.

Bêl, 5, 10, 16, 19, 21, 41-42, 45-46, 51, 57-58, 63, 67-68, **70-73**, 90, 96, 98, 101-102, 110, 122, 124, 129-130, 136-137, 140, 147-148, 151-152, 154, 158-160, 162, 165-166, 169, 171, 182-185, 189, 191, 193, 195-196, 225, 238, 251, 269, 293, 296, 299.
Bêlîli, 107.
Bêlit, **73**, 102, 153, 167, 189, 191, 239, 240, 251.
Bêlit-(alu) Akkadi, 128.
Bêlit-ilê, 158, 186.
Βηλος, 98.
Bona dea, 101.
Bounene, *Bu-ne-ne*, **84**, 296.

Dadi, 124.
Dagan, 17, 35, 165, 167.
Dam-gal-nun-na, **76**, 126, 276.
Dam-ki-na, **76**, 251.
Da-mu, 107.
Δαυχη,6.
Deivos, 53.
Dil-bat, 123.
Dumu-zi, **105-107**.
Dumu-zi-abzu, **105-106**.
Dun-šag-ga, 187.

Êa, 19, 42, 45, 49, 58, 67-68, **73-76**, 80, 96-98, 101, 103, 107, 110, 123, 128, 151, 162, 172, 184, 193, 195, 204, 251, 253, 263, 273, 276, 287-291, 293, 298-299.
Êa-bani, 39-40, 46, 171, 184, 205, 297.
En-ki, 5, 58, **73-76**, 125, 127, 148, 159, 162.
En-lil, 5, 10, 13, 45, 57, **70-73**, 78, 90-92, 99, 123, 125-127, 147, 151, 159, 162, 188, 250, 259, 262.
En-zu, 80, 99. Cf. Sîn.
Éreškigal, **76-77**, 87, 106-107, 109.
Érua, 153.
Étana, 22, 82, 156, 160, 194.
Étoiles, 68, 91.

Fatum, 193.
Feu, **50-51**, 83.
Fleuve, **49**.

Gâl-alim, **160-161**, 187.
Gà-tum-dug, **129**, **166-167**, 187-188, 250.
Γῆ, 70.
Geštin-anna, 107.
Gibil, 45, 51.
Gilgamès, **8**, **11**, **22**, 33, 39-40, **42**, 46, 69, **82-83**, 86, 97, 105, 171, 189-190, 204-205, 297, 300.
Girru, 51.
Giš-zi-da, 105-106.
Gu-la, 90, **94-95**, 192-193.

Ḫaldia, 137.
Ḫumbaba, 82.

IB, 93.
Igigis, 72, 96, **109-110**, 150, 159.
Illil, 71.
Ἰλλινος, 71.
Imgig, 204.
Immer, 301.
Indra, 38, 50, 59.
Inninna, 17, 87.
Irnina, 87.
Irnini, 238, 240.
Ir-ra, 164.
Išḫara, **108**, 123, 197.
Ištar, 5, 16, 19, 24-25, 46, 56, 69-70, 73, 77-78, 81, **85-89**, 101-102, 105-108, 110, 122, 124-130, 132-137, 142, 147-149, 154-156, 159-160, 162-163, 165, 167-168, 172, 186, 190, 197, 202, 204, 215, 223, 230, 238-240, 253, 255, 258-259, 263, 266, 296, 301.
Išum, 52.

Junon, 186.
Jupiter, 67, 127.

Ka-di, 106-107.
KAK-SI-DI, 91.

Kettu, Kettou, 84, 222, 296.
Khnoumou, 75.
Ki-šár, 68, 101.

La-aṣ, 77.
Laḫamou, 68, 101.
Laḫmou, 68, 101.
Lama, 144.
Lamasu, 144.
Lamasu-ali, 144.
Lama-uru, 129, 144.
Lugal-diri-tu-gab, 124.
Lugal-maradda, 263.
Lune, 78-81.

Maḫir, 132.
Mama, 186.
Mami, 184, 186.
Mamitu, 77.
Mammetu, 77.
Mânes, 39-42.
Mardouk, 6, 17, 18, 23, 28, 30-31, 42, 47, 49, 59, 68, 70-72, 74, 81, 89, **95-100**, 101-104, 109-110, 122-130, 132-134, 140, 142, 147-148, 150-157, 159-161, 163, 165, 167, 169, 181, 183-185, 187, 189, 191, 193-194, 196, 200, 204, 215, 218, 222-225, 230, 251-254, 257, 260, 263, 268-269, 273, 287-291, 296, 298, 300.
Maskhonit, 186.
Mercure, 104.
Mêšaru, Mêšarou, **84**, 222, 296.
Mes-lam-ta-è-a, 76.
Μοῖρα, 193.
Morts, 38 ss.
Mylitta, 230.

Nabium (Nabou, Nébo), 103.
Nabou, 28, 99-100, **102-104**, 111, 122-124, 131, 133, 136-137, 159, 161, 163, 165-168, 171, 185, 187, 194, 200, 202, 205, 225, 256, 263, 264, 268.
Namtarou, 45, 77.
Nébo, 27.
Nergal, 52, 57-58, **76-77**, 82, 87, 94, 122, 124, 126-127, 129, 135-137, 162, 172.
Nidaba (Nisaba), 63.
Ninâ, 23, 48, 107-108, 130-131, 204, 205, 250, 297.
Nin-a-zu, 106, 268.
Nin-dar-a, 129.
Nin-en-lil-ki, 128.
Nin-gal, 30, 81, 130, 141, 153, 197, 263.
Nin-gir-su, 7-8, 14-16, 71, **90-95**, 108, 124, 126, 128, 130-131, 147-148, 160, 187, 193, 204, 223, 250, 271, 301.
Nin-giš-zi-da, 106-107.
Nin-ḫar-sag, 73, 168.
Nin-ib, 46, 54, 77, 82, **89-95**, 99, 122-124, 128, 132, 135, 137, 149, 152, 161, 163, 165, 172, 192, 234, 259, 275.
Nin-igi-azag, 75.
Nin-in-si-na, 129, 189-190.
Nin-i-si-in(ki)-na, 17, **128**.
Nin-karrak, **94-95**, 192-193, 263.
Nin-ki, 75.
Nin-lil, 73.
Nin-maḫ, 124, **158-159**, 253.
Nin-mar, 9.
Nin-mar (ki), 128.
Ninni, 20, 69, 164, 168.
Nin-soun, 166.
Nin-tud, 186, 188.
Ninua, 108.
Nin-uri(ki)-ma, 128.
Nisaba (Nidaba), 10, **43**, 106, 108, 194.
Nouskou, **51-52**, 63, 81, 122, 137, 141, 172, 269.

Oannès, 5, 74-75.
Odin, 183.
Orion, 54, 91, 95.
Orphée, 105.
Osiris, 38, 96, 106.
Οὐρανία, 86.

Οὐρανός, 70.
Ouraš, 93, 124.
Our-Šanabi, 189.
Outa-napištim, 42, 189, 205, 268, 269.

Pénates, 139.
Phœbus, 82.
Planètes, 54-57.
Pluton, 52, 129, 162.
Prométhée, 48-51.

Râ, 55.
Ramman (= Adad), 187.
Ri-ia, 140.

Sabitou, 42, 190.
Sadar-nounna, 30, 81, 141.
Sahar, 81.
Šala, 140.
Šamaš, 5, 14, 21, 41, 52, 55-56, 70, 75, 78, **81-85**, 86-88, 97, 99, 109, 110, 122-125, 127, 136-137, 142, 154, 159-163, 169, 171-172, 184, 192-193, 195-196, 200-201, 204, 222-225, 251, 253-255, 261, 263, 268, 276, 287, 290-292, 296, 298.
Šarpanit, 23, 47, 59, **100**, 140, 197, 201, 251, 258, 268.
Šimaliia, **23**.
Sin, 5, 16, 30, 43, 52, 56, 60, 70, **78-81**, 83, 85-88, 110, 123-125, 127-128, 136-137, 141-142, 152-153, 160, 163, 167, 171, 184-186, 193, 195-196, 204-205, 225, 233, 240, 251, 254-255, 263, 296.
Sirius, 91, 95.
Soleil, 54-57, **81-85**.
Šul-pa-è, 99.
Šouqamouna, 23, 167.
Šoušinak, 126, 138.

Tammouz, 92, **104-107**, 259.
Tašmêt, 103, 258.
Thot, 103.
Tiamat, 42, 70, **97-99**, 101, 110, 182-183.
Titans, 43, 51.
Tutu, **124**.

Vénus, **54-57**, 78, 80, **85**, **88**, 126.

Ymir, 183.

Za-mà-mà, 87, **92-93**, 99, 124, 135, 162, 168, 196.
Zaqar, 124, 205, 297.
Zêr-bânit, 100.
Zeus, 38, 68, 167.
Zû, 110.

IV. — TEMPLES, SANCTUAIRES, CHOSES SACRÉES.

A-ḫuš, 10.
An-ta-sur-ra, 9.
Apsû, Apsou, 5, 45, 49, 57-58, 67-68, **73-75**, 96-97, 105, 107, 182-183, 189, 251, 273, **287**.
Aya-ḫegallu, 124.

Ba-ú-ḫegal-sud, 124.
Ba-gá, 268.
Bît-akiti, **22**.

Dul-azag, 55, **72**, 98, **194**.

É-abzu, 127.
É-an-na, **69**, **86**, **141**, 164, 239.
É-Babbar, 85.
É-di-kud-kalama, 83.
É-engurra, 107.

É-ḫar-sag-kur-kur-ra, 101, 149.
É-ḫûl-ḫúl, 81, 204.
É-kur, 11, 72, 80, 90, 92, 126, 135, 189, 192, 251.
É-maḫ-ti-la, 189.
É-maš-maš, 89, 264.
É-mis-mis, 25, 89.
É-Ninnú, 15, 50, 72, 93, 267, 299.
É-sag-il, 6, 17, 23, 47, 100, 103, 126, 140, 183, 189, 218, 252, 257-258.
É-šam-nam-ti-la, 189-190.
É-sil-sir-sir, 188.
É-temen-an-ki, 253.
É-túr-kalama, 89.
É-ul-maš, 88, 204.
É-zi-da, 20, 103.
Gú-edin, 130, 144.
Mes-lam, 76.
Nin-gir-su-ušumgal, 124.
Šamaš-ḫegallu, 124.
Šár-gaz, 90, 93.
Šár-ur, 90, 93.
Šu-ga-lam, 223.
Tutu-ḫegallu, 124.
Up-šu-ukkin-na, 194.
Ušumgal-kalama, 299.

V. — MOTS SUMÉRIENS, BABYLONIENS, ASSYRIENS.

Abî, 197, 203.
Abu, 197, 203.
Abûbu, 113.
Abu ilâni, 68.
Adi mati, 239.
Aḫî, 197.
Aḫu, 197.
Aḫulap, 239.
Akîtu, 258.
Alû, 44, 46, 199, 288.
Allu, 119.
A-ma-ru, 113.
Amat, 203.
Amêl, 203.
Anantu, 232.
Anna-aga, 67.
Annu, 232.
Anûtu, 54, 70, 98.
Apil, 197.
Aplu, 228.
Arad, 203.
Arallû, 45, 107.
Arnu, 232.
Ašakku, 44.
Ašipu, 97, 241, 284-291, 298-299.
Askaru, 78.
Assinu, 258.
Asû, 294.
Awel, 203.
Bani, 167, 184.
Bârû, 287, 291-298.
Barû, 293.
Bârûtu, 292, 297.
Bél-agê, 79.
Bél-dîni, 83.
Bêlê bîri, 84.
Bél ḫiṭi, 232.
Bêlî, 203.
Bél kakki, 90.
Bél niqi, 294.
Bél šamni, 294.
Bél-têrti, 298.
Bîra, 293.
Bubbulu, 80.
Bulluṭu, 291.
Bunnû, 291.

Dinânu, 273.
Dummuqu, 291.

Endimmu, **39**, **40-41**, 43, 44, 46, 61, 171, 286.
En, 106.
Enâte, 300.
Enitu, 300.
Ereš, 114.
Èr-šà-ku-mal, 236.
Eššepû, 285.

Gala, 291.
Gallû, 44.
Galu, 203.
Gim, 203.
Ginû, 276.
Giparu, 172.
Giššu, 124.

Ḫaṭû, 232.
Ḫitîtu, 232.
Ḫîṭu, 232.

Igigallûtu, 74.
Ikribu, 247.
Ilâni kamûti, 42.
Ilu, 44, 53, 60.
Ilu mušallimu, 48, 62.
Ilušu, 198.
Imittu, 271.
Išâtu, 52.
Išippu, 285.
Iššakku, 147.
Ištarâti, 89.
Itûtu, 151-152.

Kabittu, 295.
Kalû, 291, 299.
Karâbu, 247.
Karpat kisikki, 40.
Kasâpu, 39.
Ḳaššaptu, 286.
Kaššapu, 286.
Kettu, 84, 221.
Ki-a-nag, 39.
Kigallu, **39**, 57, 114.
Kiḫullû, 240.
Kirbannu, 284.
Kisikku, 40.
Kiškanû, 74.
Kispu, 39-40.
Kitû, 291.
Kudurru, 23-24.
Kuppuru, 290.
Kurbannu, 284.
Kur-gal, 72.
Kurgaru, 258.

Labân appi, 240.
Labartu, 286.
Lamassu, **46-47**, 141, 200-201.
Libbu, 295.
Luḫḫušu, 289.

Maḫ, 284.
Mâmîtu, 225, 234.
Manzû, 299.
Maqlû, 286.
Mâr, 197.
Mârat, 197.
Mâr-ilišu, 198.
Masabbu, 269.
Maśmašu, **285-286**, 291.
Mêšaru, 84, 221.
Migir, 165.
Mi-ib, 93.
Mi-ni-ib, 93.
Miṭṭu, 99.
Muballiṭat mîti, 192.
Mûdû têrti, 298.
Mullîlu, 284.
Mušêlu, 297.
Muškênu, 248.
Muššipu, 284-285.

Naḫlaptu, 291.
Namburbû, 240, 290.
Namtâru, 44-45.
Naptanu, 268.
Naq mê, 39.
Nâq mê, 39.
Naqû, 272.

Narâm, 165.
Nibittu, 152.
Niknakku, 269.
Nin, 106.
Niqû, 271, 272, 284.
Ni-sag, 284.
Nisakku, 284.
Nišit énâ, 165.
Niš qâtê, 248.
Nun, 76, 123.

Palâḫu, 202.
Pâliḫu, 202.
Pašišu, 284.
Paššuru, 268.
Pa-te-si, 147.
Pûḫu, 273.
Puššuru, 290.
Puṭṭuru, 290.

Qadištu, 300.
Qarittu, 86.
Qât-ili. 256.
Qatrû, 265.
Qillatu, 232.
Qîšat, 186.
Qîštu, 186, 265.
Qurâdu, 82, 86.

Râbiṣu, 52.
Ramku, 284.
Rîmênû, 196.

Šabrû, 297.
Šadû rabû, 72.
Ša'ilu, 297.
Šalmu, 272.
Šangammaḫu, 284.
Šangû, 283, 284.
Šangûtu, 284.
Sattukku, 276.
Sêdu, 46-47, 62, 141, 200.
Šerqu, 265.

Šêrtu, 235.
Šêru, 298.
Sibit îlâni, 44.
Šigû, 236.
Šiptu, 285.
Šubâtu, 291, 297.
Šukênu, 248.
Šukennu, 248.
Sullû, 249.
Šullumu, 291.
Šum, 197.
Šupardû, 285.
Suppû, 249.
Šurpu, 226, 286.
Šûšupu, 285.

Takpirtu, 290.
Talîm, 168.
Tartaḫu, 91.
Temennu, 30.
Têrtu, 298.
Tîriṣ qâtâ, 165.
Tub libbi, 144, 266.

Ummâ, 197.
Ummu, 197.
Um kispi, 40.
Unninnu, 249.
Ur, 203.
Uri-gal, 291.
Urigallu, 291.
Usqaru, 78.
Utnennu, 249.
Uttû, 150, 151.
Utukku, 43-46.
Utukku limnûti, 285.

Warad, 203.

Zag-muk, 98, 194.
Zakû, 297.
Zammeru, 298-299.
Zaqîqu, 297.

Typographie Firmin-Didot et C^ie^. — Paris.

37000